NUNZIO CAMPAGNA

UN IDEOLOGO ITALIANO
FRANCESCO LOMONACO

MARZORATI EDITORE MILANO

INDICE

Prefazione	Pag.	9
Le Opere di Francesco Lomonaco	»	13
NOTIZIE BIOGRAFICHE E AMBIENTE STORICO-CULTURALE	»	17
Lomonaco a Napoli	»	25
Lomonaco a Parigi	»	48
Lomonaco a Milano	»	56
Lomonaco a Pavia	»	72
LA SENSIBILITÀ	»	89
I principi fisici della sensibilità	»	94
Modificazioni della sensibilità	»	105
Conclusione antimetafisica	»	121
LA CONOSCENZA	»	127
Sensazioni ed idee	»	135
L'attenzione, la memoria, l'immaginazione	»	142
La riflessione e il giudizio	»	148
Conclusione scettica	»	161
LA MORALE	»	169
I fondamenti fisiologici della morale	»	179
Il vero principio della morale	»	185
La morale sociale	»	192
La legislazione	»	199
La scienza sovrana	»	209
LA SCIENZA STORICA	»	219
Storia antica e moderna	»	231
IL TEMPO	»	243
L'ESTETICA	»	255

PREFAZIONE

Il nome di Francesco Lomonaco *è ancora fra quelli che evocano la famosa domanda: "chi era costui?". Non che sia un personaggio che bisogna* necessariamente *conoscere. La sua ignoranza non intacca, di fatto, il quadro sistematizzato della cultura italiana. Ma tale quadro ha, probabilmente, bisogno di più approfondite integrazioni, soprattutto nell'area dei cosiddetti* minori *e per i periodi* sofferti *della cultura italiana.*

Lomonaco è un minore *ed è vissuto in una età di* sofferenza *politica e culturale come quella che abbraccia i moti giacobini a Napoli e il predominio napoleonico in Italia. Anzi, di questa sofferenza egli è stato vittima tragica, non diversamente, ma più intensamente, di quanto lo fu lo* Jacopo *del suo amico-nemico Ugo Foscolo.*

La convinzione che ha guidato il presente lavoro è stata quella che, in una auspicabile ripresa di interesse per quella età sofferta della nostra italianità, il nome di Lomonaco debba *emergere come quello di una personalità rappresentativa non solo per il suo patriottismo, di cui il* Rapporto al cittadino Carnot *è il segno più noto, ma per il suo pensiero filosofico, per i coraggiosi ed anticonformistici atteggiamenti culturali espressi nella* Analisi della Sensibilità *e nei* Discorsi letterari e filosofici.

Su queste opere, in modo particolare, si è esercitata la mia lettura, per enucleare, da testi privi di andamento metodico e di sistematicità, il più delle volte assertori ma non probanti, spesso folgoranti per la forza delle intuizioni, ma prolissi e retorici nella dimostrazione, eclettici ed originali allo stesso tempo, le costanti di un pensiero che, fatto convergere su alcuni temi, acquista compattezza e coerenza.

Mi corre l'obbligo, allora, di dire che, date le caratteristiche dell'opera lomonachiana e l'assoluta mancanza di precedenti tentativi di presentazione organica, se si fa eccezione del lontano lavoro di Giulio Natali: Vita e opere di F.Lomonaco *(1912) nel quale, peraltro, l'autore si limita a proporre un riassunto tematico delle*

singole opere del filosofo, la mia non è - non ha potuto essere - una esposizione, *ma una* ricostruzione *del pensiero lomonachiano. La quale, sebbene abbia il supporto delle ricorrenti citazioni, non è rimasta esente, nonostante la volontà di servire semplicemente il testo, da interventi propri alla ricostruzione e alle esigenze di organicità.*

E, primo fra tutti, la scelta del punto di vista specifico di analisi che diventa, poi, l'elemento conduttore e strutturale della ricostruzione. Esso è espresso nel titolo stesso del volume. La definizione di ideologo *attribuita a Lomonaco, può essere discussa, così come è discutibile lo stesso movimento ideologico all'interno della più vasta scuola sensistica francese e, per la nota influenza del Condillac, italiana; ma se resiste la differenza, che non è solo di sfumature, fra* ideologia *e* sensismo, *se è innegabile la diversità fra Cabanis e Condillac, allora è sostenibile anche la individuazione dei tratti ideologici del Lomonaco, come quelli che lo caratterizzano nei confronti del più generale sensismo italiano e gli conferiscono una fisionomia unica in quel contesto.*

Non si può dire, certo, sia stata questa la coscienza che il filosofo ha avuto di sè: lui che, in tutto e per tutto, voleva essere ed apparire esclusivamente come Francesco Lomonaco. *Tuttavia, nella prefazione alla* Analisi della Sensibilità, *nel delineare il piano dell'opera, egli ne offre anche la chiave interpretativa. "Nell'esporre come l'individuo umano sente, dimostrerò come egli pensa, com'egli agisce, com'egli vive nel commercio de' suoi simili in diversi tempi, in differenti circostanze. Sicchè si vedrà che la costituzione dell'essere* senziente *diversamente modificato meni a quella dell'uomo ragionevole, dell'uomo morale e dell'uomo civile; e che per conseguenza le scienze metafisiche, morali e politiche siano corallari della scienza della sensibilità, o per meglio dire siano rami di uno stesso albero. I miei pensieri dunque formeranno un ponte di comunicazione con quelli degli scrittori antichi e moderni, i quali hanno fatto l'analisi dell'uomo". E l'analisi dell'uomo più recente era quella che, avendo abbandonato le posizioni e i metodi razionalistici, avendo scavalcato le concezioni metafisiche e avvalendosi del progresso delle scienze fisiologiche e mediche, si era preoccupata di fare una vera e propria* scienza *dell'uomo, secondo il metodo dell'osservazione e dell'analisi. Preoccupazione fatta propria e coltivata dai* médicins-philosophes *del movimento ideologico che, come Lomonaco, intendevano spiegare il* morale *sulla base dell'analisi del* fisico.

Del tutto soggettiva è la titolazione dei capitoli, dovuta alla esigenza di scegliere e dare unità al materiale più squisitamente

filosofico sparso nelle sue opere. Si tratta di titoli volutamente... scolastici che, oltre a cogliere i temi più evidenti nella riflessione lomonachiana, ricalcano le classiche suddivisioni della problematica filosofica, nell'intento di favorire a me la chiarezza espositiva, e di evitare ai lettori un percorso labirintico.

Su Francesco Lomonaco si è scritto e parlato in modo occasionale e celebrativo soprattutto in Basilicata, sua terra d'origine. È doveroso ricordare, il Convegno tenutosi a Montalbano Jonico e Matera, nel 1972, in occasione del bicentenario della nascita del filosofo, e i cui atti e relazioni sono stati raccolti nel volume Francesco Lomonaco un giacobino del Sud. *Titolo, forse, improprio, ma indicativo della meridionalità del patriota: una meridionalità di cultura e di temperamento. Ma una meridionalità che Lomonaco ha vissuto al Nord, prima in Francia come esule politico, e poi in Lombardia come rimpatriato in "terra straniera". Una meridionalità di emigrazione non esente dalle pene, cui ancor oggi è soggetta, e che certamente ha costituito l'amaro sfondo psicologico della sua lotta per l'idea della unità nazionale e della sua mortale delusione.*

Ma il Lomonaco filosofo sa elevarsi al piano della universalità, sa far tacere la sua reale meridionalità e la sua ideale italianità, per analizzare l'uomo che la natura ha strutturato eguale in ogni tempo e in ogni area geografica. E l'ideale di un nuovo uomo etico, che ripropone, sia pure su basi e principi diversi, l'originario progetto socratico, è quello al quale il filosofo lucano ha dedicato le sue più interessanti ed appassionate riflessioni.

Queste hanno costituito l'oggetto precipuo del presente lavoro non nell'intento di demeridionalizzare il filosofo, ma con il desiderio di riconoscergli, e tentare di fargli riconoscere, il valore superiore del suo pensiero.

Un grazie sentito al pròf. Antimo Negri che, per primo, mi ha suggerito l'idea di interessarmi a Lomonaco.

NUNZIO CAMPAGNA

LE OPERE DI FRANCESCO LOMONACO

Vi è un'unica edizione delle *Opere complete* di Francesco Lomonaco, ed è quella curata dalla Tip. di G. Ruggia e C. di Lugano, fra il 1831 ed il 1837, e sulla quale, nel 1974, è stata eseguita una ristampa anastatica dalla Casa Editrice EMG di Matera. Essa consta di nove volumi in cui le opere sono così distribuite:

Vol. I:
Vite de' famosi capitani d'Italia con l'aggiunta dell'epilogo di Raimondo Montecuccoli scritta da Agostino Paradisi, tomo I, 1831. Contiene le vite di: Ruggiero I re di Sicilia, Federigo II imperdore e re, Paragone di Ruggiero e di Federigo, Ezzelino da Romano, Gian Francesco dalla Scala, Uguiccione da Fagiuola, Castruccio Castracani, Paragone di Uguiccione e di Castruccio, Arrigo Dandolo doge di Venezia.

Vol. II:
Vite de' famosi capitani d'Italia..., tomo II, 1831. Contiene le vite di: Carlo Zeno, Paragone di Dandolo e di Zeno, Francesco Gonzaga signore di Mantova, Alessandro Barbiano cognominato Magno e Liberatore d'Italia, Jacopo Attendolo cognominato Sforza, Braccio da Montone, Paragone di Sforza e di Braccio, Francesco Bussone soprannominato il Carmagnola.

Vol. III:
Vite de' famosi capitani d'Italia..., tomo III, 1831. Contiene le vite di: Francesco Sforza duca di Milano, Niccolò Fortebraccio soprannominato Piccinino, Bartolomeo Coleone, Paragone di Piccinino e Coleone, Lodovico Sforza soprannominato il Moro duca di Milano, Cristoforo Colombo, Elogio di Raimondo Montecuccoli scritto da Agostino Paradisi.
Nelle citazioni: *Vite capitani*.

Vol. IV:
Discorsi letterari e filosofici, aggiuntavi la risposta ad una critica anonima, tomo unico, 1834.
Nelle citazioni: *Discorsi*.

Vol. V:
Analisi della Sensibilità delle sue leggi e delle sue diverse modificazioni considerate relativamente alla morale ed alla politica. Tomo unico, 1835.
Nelle citazioni: *Analisi*.

Vol. VI:

Discorso augurale e *Rapporto fatto al cittadino Carnot* ministro della guerra sulle segrete cagioni, e su' principali avvenimenti della catastrofe napoletana, sul carattere e la condotta del Re, della Regina di Sicilia e del famoso Acton, 1835.

Nelle citazioni: *Rapporto*. Il volume contiene anche *Colpo d'occhio sull'Italia* e *Annotazioni*.

Vol. VII:

Vite degli eccellenti italiani, tomo I, 1836. Contiene le vite di: Dante Alighieri, Francesco Petrarca, Giovanni Boccaccio, Lorenzo de' Medici, Giovanni Gioviano Pontano, Angelo Ambrogini Poliziano, Niccolò Machiavelli, Francesco Guicciardini, Lodovico Ariosto, Francesco Maurolico.

Vol. VIII:

Vite degli eccellenti italiani, tomo II, 1836. Contiene le vite di: Niccolò Tartaglia, Bernardino Telesio, Giordano Bruno, Torquato Tasso, Paolo Sarpi, Galileo Galilei, Tommaso Campanella, Raimondo Montecuccoli, Giandomenico Cassini, Gianvincenzio Gravina, Giambattista Vico, Cesare Beccaria, Gaetano Filangieri.

Nelle citazioni: *Vite*.

Vol. IX:

Della virtù militare e delle sue vicende presso le antiche e moderne nazioni, 1837. In due parti che, nella edizione originaria, costituivano due volumi distinti.

Sulla paternità lomonachiana di quest'opera vi sono delle incertezze e Giulio Natali ha creduto di poterla attribuire a Bruno Galiano, amico e collega di Lomonaco alla Regia Scuola Militare di Pavia.

Ma questa è l'unica opera che l'Editore ha pensato di far precedere da una introduzione in cui, oltre ad alcuni cenni biografici, peraltro inesatti, sull'autore, si parla della sua infelice fine e si stabilisce un confronto lusinghiero con il Foscolo. Vengono, inoltre,fugati i dubbi, che già allora circolavano sull'autore dell'opera: "Alcuni vogliono che ne sia autore non il Lomonaco, ma Galiano Bruni altro napoletano ed egli pure professore a Pavia; ma lo stile, i sentimenti e più di tutto la testimonianza di persone contemporanee che conobbero il Lomonaco e dalle cui mani ricevettero in dono copia del libro, ci autorizzano a contarlo fra le opere di lui".

Si deve anche tener presente che il Galiano, nel 1807, venne espulso dalla Scuola militare, per l'acuirsi della censura sul-

l'insegnamento e sulle opere. Appare, allora, inverosimile che il Governo regio abbia permesso la pubblicazione, avvenuta in Milano fra il 1807 ed il 1808, di un'opera il cui autore era stato colpito da un così grave provvedimento. A redimere la questione può aiutare anche il giudizio dato da Vincenzo Monti, al quale l'opera era stata mandata in visione dal ministro dell'interno Vaccari. Il poeta, che, come si vedrà, conosceva Lomonaco e più volte era intervenuto in suo favore per fargli ottenere un posto di insegnante e già aveva apprezzato e lodato le *Vite de' famosi capitani*, sembra mettere in evidenza proprio le caratteristiche tipiche del Lomonaco: la finalità etica, l'erudizione, la sentenziosità, la precisione e la profondità, "una cert'aria di sentimento che palesa tutto ad un tempo l'uomo filosofo e l'uomo dabbene e sensibile". Accenna anche a qualche negligenza e "licenza di lingua", proprie di Lomonaco e non pensabili nel Galiano insegnante di lettere, concludendo con una sentenza che ha sapore lomonachiano: "lasciando ai pedanti il pesar le parole più che le cose".

Per quanto riguarda la *bibliografia* su Lomonaco, essendo costituita da opuscoli datati, generalmente a carattere biografico e non facilmente reperibili, o da sparsi articoli occasionali, rimando alle note, specialmente del primo capitolo.

NOTIZIE BIOGRAFICHE

e

AMBIENTE STORICO-CULTURALE

Francesco Lomonaco è nato in Lucania, a Montalbano Jonico, ora in provincia di Matera, il 22 Novembre del 1772, dal *galantuomo* Nicola, dottore in *utroque jure* e dalla *gentildonna* Margherita Fiorentino.

Le sue origini lucane non saranno mai espressamente richiamate da lui, che si sentirà e si qualificherà *napoletano*, sia perchè la Lucania era Regno di Napoli da ben sei secoli, sia perchè la sua vera formazione culturale e patriottica avvenne nella capitale del Regno, dove già erano stati a studiare il padre ed il fratello Luigi addottorandosi, anche questi, in *utroque*.

Lo studio del diritto sarà anche la prima destinazione di Francesco, nelle intenzioni del padre. E questo perchè, come nota lo storico Giorgio Candeloro, "gli uomini di legge, numerosi ed influenti in tutti gli Stati italiani, lo erano in modo particolare nel Regno di Napoli, soprattutto a causa della complessità della legislazione in vigore, dell'accavallarsi delle giurisdizioni (regia, baronale, ecclesiastica) e della politica dei vicerè spagnoli, i quali avevano mirato ad imbrigliare quanto più possibile la potenza dei baroni favorendo il sorgere ed il diffondersi di cause e di contestazioni locali di ogni genere tra i baroni ed i Comuni, lo Stato, gli enti ecclesistici, ecc. Perciò gli uomini di legge a Napoli erano divenuti via via sempre più potenti e tendevano a costituire quasi un ceto a parte, che in fondo viveva parassitariamente a spese dei baroni, dello Stato, della Chiesa" (1).

Naturalmente la potenza degli uomini di legge era commisurata dalla importanza delle contese, delle cause e dei luoghi di residenza, fermo restando che anche in piccoli centri essi godevano di una posizioni di privilegio. È comprensibile ciò che dice Tommaso Pedio sulla ricaduta nella monotona vita paesana del "*galantuomo* lucano che ha studiato a Napoli" e che perde ogni aspirazione che non sia quella dell'esercizio del *galantuomismo* e dell'arte di piegare il diritto ad ogni pretesa personale, familia-

1) G. CANDELORO, *Storia dell'Italia moderna*, vol. I, 1700-1815, Feltrinelli, Milano 1975, p.145.

re e clientelare. Di questi uomini di legge della lontana provincia napoletana, "alcuni aprono scuola di diritto, altri, i più, rinunziano a quelle aspirazioni che pur hanno nutrito nelle aule universitarie e per vivere, quando le proprie rendite fondiarie sono insufficienti, incettano il grano per rivenderlo in tempi migliori e prendono in fitto dagli enti ecclesiastici, dal barone e dall'università pascoli e seminativi che subaffittano in piccoli lotti ed usurpano quando e come possono terre demaniali"(2).

Dalla osservazione del Candeloro, si è indotti a prendere in considerazione quella rivoluzione giurisdizionalistica che ha caratterizzato il periodo del riformismo illuministico nel Regno di Napoli negli anni di poco anteriori alla nascita di Lomonaco e che costituirà uno degli aspetti della cultura partenopea che più influirà sulla sua formazione.

Alla salita al trono di Carlo di Borbone nel 1734, il Regno di Napoli era ancora, di fatto e di diritto, sostanzialmente feudale. La questione giurisdizionalistica fu il punto più qualificante della politica di defeudalizzazione perseguita dalla monarchia e quella in cui il riformismo conseguì i risultati più concreti e duraturi. La presenza del potere e del privilegio ecclesiastico era estesissima e radicata nel Regno, più che in ogni altro Stato italiano. E questo sia per il numero degli ecclesiastici (che il Colletta fa ascendere, per la metà del sec. XVIII, ad un totale di 112.000, di cui la metà preti, 31.000 frati e 23.600 monache, pari a circa il 4% della popolazione) (3), sia per la prassi pontificia di assegnare benefici anche ad ecclesiastici non napoletani al di fuori di ogni controllo da parte del governo regio, e sia, ancora, per il motivo più grave della "ricorrente pretesa pontificia di dare pienezza di significato politico attuale alla condizione di dipendenza feudale della monarchia meridionale da Roma per le vicende che al tempo dei Normanni ne avevano accompagnato la formazione" (4). "Lo stesso sviluppo delle istituzioni ecclesiastiche - prosegue il Galasso -, delle loro proprietà e della loro influenza nel Mezzogiorno e le frequenti interferenze tra vicende napoletane e azione internazionale del papato avevano gradualmente accresciuto il complicato

2) T. PEDIO, *Francesco Lomonaco e la Basilicata dei suoi tempi*, in *Francesco Lomonaco un giacobino del sud*, Atti del 2° Conv.naz. di storiografia lucana, Montalbano Jonico-Matera, 10-14 sett.1972, a cura di P. Borraro, Congedo ed., Galatina 1976, p.199.
3) P.COLLETTA, *Storia del Reame di Napoli*, Cortese, Napoli 1951 vol.I,p.95.
4) G.GALASSO *Il Mezzogiorno nella Storia d'Italia*, Le Monnier, Firenze 1977,p.238. La vicenda normanna cui il Galasso si riferisce è il famoso accordo di Melfi del 1059, fra il papa Niccolò II e Roberto Guiscardo, con il quale veniva riconosciuta al Guiscardo ed ai suoi successori la legittimità del possesso delle terre meridionali, dietro giuramento di vassallaggio alla Chiesa.

intrico delle relazioni tra potere civile e potere ecclesiastico, per cui, dal periodo post-tridentino in poi, il Napoletano fu un luogo di elezione nella storia dei rapporti fra i due poteri e, di conseguenza, un caso classico di sviluppo di alcune delle dimensioni più tipiche nella coscienza laica e moderna dello Stato" (5).

Colui che gettò le basi culturali del dibattito giurisdizionalistico, non solo in Italia ma in Europa, fu Pietro Giannone (1676-1748), prima grande figura della cultura settecentesca napoletana. Con la sua *Istoria civile del Regno di Napoli*, pubblicata nel 1723, egli riaccese l'annosa polemica sui diritti della Chiesa e dello Stato, rivendicando a quest'ultimo sovranità, autonomia e indipendenza nei confronti della prima. La sua tesi di fondo si esprime in un anticurialismo, non esente da manicheismo, secondo il quale la Chiesa è il Male, cioè regresso, oscurantismo, involuzione; mentre lo Stato è il Bene, cioè civiltà, progresso, intelligenza ordinatrice del diritto e delle istituzioni. Sul piano istituzionale la Chiesa è una emanazione impropria dello Stato, derivante da concessioni ed usurpazioni territoriali e politiche; mentre lo Stato, come realtà politica e sociale, è l'unica istituzione voluta da Dio, alla quale Lui stesso ha dato la pienezza di una indivisibile sovranità.

È vero che il Giannone, segnando anche in questo il futuro dell' illuminismo napoletano, dichiarava di combattere la Chiesa come istituzione politica, nel suo curialismo temporalistico e giurisdizionale, e non la Chiesa come istituzione puramente religiosa e, tanto meno, come maestra di Fede, della quale si professava seguace; ma le sue tesi incandescenti scatenarono, sul piano teorico e pratico, acri polemiche, guerre giuridiche, violenze e persecuzioni da cui egli stesso venne personalmente colpito. (6)

Il merito del Giannone non fu soltanto quello di aver proposto programmi di azione politica per avviare a soluzione il problema dei rapporti fra Stato e Chiesa nella conciliazione delle rispettive esigenze, ma fu anche quello di aver ripreso e divulgato il pensiero giusnaturalistico di Bodin, di Altusio e di Grozio, innestandolo nel vivo del nascente illuminismo partenopeo, nel quale la sua presenza, insieme a quella del Vico, costituirà un elemento caratterizzante.

5) *Ibidem.*
6) Passò, infatti, gli ultimi anni della sua vita nelle carceri savoiarde di Chambéry, di Ceva e di Torino, sotto pressione e minacce. E, nonostante avesse aderito ad un formale atto di abiura, morì senza aver ottenuto la libertà.

BIBLIOTECA ... ROMA VITTORIO EMANUELE

L'atto più importante, nella attuazione del programma anticurialista, fu il *Concordato* del 1741 fra il Regno e la Santa Sede; e il personaggio che tale programma portò avanti con continuità, anche se con non poche incertezze e resistenze, fu il toscano Bernardo Tanucci (1698-1783), ministro sia di Carlo che di Ferdinando IV. Si arrivò così alla progressiva riduzione delle immunità ecclesiastiche, sia fiscali che giuridiche, alla limitazione del diritto di asilo ai soli reati minori, alla soppressione di molte congregazioni religiose e alla espulsione dei Gesuiti, i cui beni furono incamerati; il clero venne numericamente ridimensionato e, come segno più alto di incivilimento e di emancipazione, furono definitivamente aboliti la Inquisizione e l'omaggio della Chinea d'oro nel 1788 (7).

La forza economica del clero, anche se ridotta dalla serie di riforme, restò tuttavia molto grande, se Giuseppe Maria Galanti (1734-1806), per l'anno 1786, calcolava ad oltre nove milioni di ducati "Il totale della ricchezza della Chiesa e delle contribuzioni de' popoli per la religione" (8). "La liquidazione dei beni dei Gesuiti e i limiti posti alla manomorta - osserva il De Rosa- non incrementarono le rendite dello Stato. La stessa lotta anticuriale non portò ad una riduzione rilevante del numero dei preti, perchè borghesia e baroni erano interessati ad avere più preti possibile, in quanto la carriera ecclesiastica era tra le poche occasioni di impiego sicuro per i borghesi meridionali ("i porci di Dio", come venivano volgarmente chiamati coloro che si facevano preti per motivi economici)"(9).

Ma la lotta anticurialista degli uomini di legge contribuì non poco a spostare l'asse della economia a favore del ceto baronale e borghese che, accaparrandosi la gran parte dei beni ecclesiastici, e continuando un tipo di economia e di sfruttamento ancora sostanzialmente feudale, impedì, se mai ci fosse stata anche la volontà politica, che le riforme giurisdizionalistiche e amministra-

7) La *chinea* era il cavallo bianco che il re di Napoli presentava al pontefice in segno di vassallaggio. Il termine derivava dalla località inglese di Hackney e indicava il cavallo che va d'ambio, muovendo contemporaneamente gli arti dello stesso lato a passi piccoli e veloci. L'uso della donazione della *chinea* al pontefice, risaliva a Carlo d'Angiò che, muovendo contro Manfredi (1166), si impegnò con Clemente IV a donare alla Chiesa, ogni tre anni, un cavallo bianco di razza che accompagnava il censo di ottomila once d'oro, versato fin dal 1059 dai Normanni. La cerimonia, però, dal 1472, si svolgeva annualmente il 28 giugno, anche se il tributo fu abolito nel 1855 da Pio IX in cambio del versamento di diecimila scudi. L'abolizione della *chinea* fu dovuta alla iniziativa di Domenico Caracciolo.

8) G.M.GALANTI, *Della descrizione geografica e politica delle Sicilie*, a cura di F.Assante e D.Demarco. Napoli 1959, vol. I, p.209.

9) G.DE ROSA, *Storia moderna*, Minerva italica, Bergamo 1982, p.253.

tive operassero anche dei cambiamenti sociali ed economici.

Tuttavia, anche in questo settore la cultura napoletana espresse il meglio di sè nella figura e nell'opera di Antonio Genovesi (1713-1769) e della sua scuola. La istituzione della prima cattedra europea di economia politica presso l'Università di Napoli nel 1754 e a lui attribuita per espressa volontà del mecenate Bartolomeo Intieri, rappresenta un evento di eccezionale importanza per l'orientamento spiccatamente pragmatistico che l'illuminismo meridionale assunse. Ma già l'anno precedente, nel *Discorso sopra il vero fine delle lettere e delle scienze*, il Genovesi aveva indicato le grandi linee che la nuova filosofia avrebbe dovuto percorrere, e segnato "la svolta dalle controversie metafisico-teologiche insite nella crisi della mentalità controriformistica del primo Settecento verso l'addentrarsi del pensiero illuministico nei problemi concreti della economia, della società civile, della tecnica" (10). E con le *Lezioni di commercio, ossia di economia civile* del 1754, egli "non si limitò ad intervenire nelle lunghe e aggrovigliate controversie riguardanti la contrapposizione dei poteri, ma trattò le questioni relative alla produttività del suolo, al fisco, alle colture agricole, alle bonifiche, alla distribuzione della proprietà, alla demografia. Una maniera diversa, insomma, di guardare alla realtà del proprio paese: non più attraverso le pandette e le pure rivendicazioni del regalismo post-giannoniano, ma attraverso i reali bisogni di progresso economico e materiale di una moderna società civile" (11).

La centralità del Genovesi, nell'illuminismo meridionale, è ben messa in rilievo da Franco Venturi (12), il quale vede in lui il capostipite e l'ispiratore delle due anime del movimento; quella "più provinciale" e quella "più utopistica". La prima, rappresentata, fra gli altri, da Galanti, Galiani, Delfico, Palmieri, Longano, ha raccolto e sviluppato l'aspetto più tecnicistico e più immediatamente riformatore dell'insegnamento genovesiano in ordine ai concreti bisogni e alle reali situazioni socio-economiche del Regno. Ad essi si deve tutto un lavoro di indagini e rilievi sulla realtà fisica, demografica, sociale ed economica, tese a mettere in risalto, con spietata crudezza, la miseria della gente, la ineguaglianza sociale, i soprusi dei signori, le ingiustizie e le inadempienze della am-

10) F. DIAZ, in *Storia della letteratura italiana*, Garzanti, Milano 1968, vol.VI *Il Settecento*, p.226.
11) G. DE ROSA, *op,cit.*, p.252.
12) cfr. F. VENTURI *La Napoli di Antonio Genovesi* in *Settecento riformatore. Da Muratori*

ministrazione, la improduttività del suolo e i sistemi arcaici di lavorazione, la mancanza di strade e di scuole, la ignoranza e la superstizione delle popolazioni; tale che la loro opera "costituisce ancor oggi una solida e valida base di studio di molti aspetti della vita e della società napoletana di allora"(13). Non si possono leggere senza incredulità e repulsione le pagine della *Nuova descrizione storica e geografica delle Sicilie* (1787-90) di G.M. Galanti, il miglior allievo del Genovesi, e quelle del *Viaggio per le contade di Molise* (1788) di Francesco Longano; pagine che danno ragione a quanto il Genovesi diceva nel *Discorso*: "Vi ha delle terre nel nostro regno a paragone delle quali potrebbero parer culti e gentili i Samoiedi" (14), e che offrono anche l'immagine fisica e sociale della terra in cui nacque Francesco Lomonaco.

Ma, nota ancora il De Rosa, "le denunce di Galanti, come quelle di Genovesi, le critiche di Galiani che, contro l'ottimismo dei fisiocratici in materia di agricoltura, esaltava il commercio e l'industria come fonti della ricchezza, il rinnovamento amministrativo predicato da Gaetano Filangieri non riuscirono a smuovere il corpo anchilosato del regno napoletano" (15). Questo immenso lavoro di ricerca e di conoscenza restò quasi un fatto di abilità tecnica, fine a se stesso, senza trovare una utilizzazione adeguata nell'azione di governo. Politica e cultura procedevano per vie separate e la tanto auspicata collaborazione fra intellettuali e politici era ancora soltanto una speranza (16).Esso, però, non fu sterile. La sua importanza consistè, secondo il Galasso, nel fatto che "fu, in un certo senso, il primo episodio della tradizione meridionalistica" non, naturalmente, come confronto con la situazione economica e sociale con gli altri Stati della penisola, confronto che si imporrà soltanto dopo la formazione della Na-

a Beccaria, Einaudi, Torino 1969, pp.523-644.
13) G.GALASSO, *op.cit.*, p.274.
14) A.GENOVESI *Discorso sopra il vero fine delle lettere e delle scienze*, Imola, 1833, p.76.
15) G.DE ROSA *op.cit* p.252.
16) Si legga, ad esempio, il Filangieri: "È vero che non so per quale funesto destino l'uomo di lettere non è sempre ammesso a discutere i grandi interessi dello Stato alla presenza dei principi...Il libero filosofo non può far altro che confidare la sua anima ad alcuni scritti, interpreti muti dei suoi sentimenti. Ma si può tutto sperare in un secolo, nel qualo lo spirito di lettura non è incompatibile con lo spirito di sovranità, ed in un secolo, nel quale il corso rapido della immaginazione non è trattenuto dagli ostacoli che il dispotismo vi suole opporre"; ancora: " La gloria dell'uomo che scrive, è di preparare materiali utili a coloro che governano. I principi, non hanno il tempo d'istruirsi...Essi debbono confidare ad altri la cura di cercare i mezzi propri per facilitare le utili intraprese. A' ministri della verità, a' pacifici filosofi si appartiene dunque questo sacro ministero" (*La Scienza della legislazione*, Le Monnier, Firenze 1864, p.41.)

zione italiana; ma in quanto "la presa di coscienza dell'arretratezza meridionale si poneva un più generale e storicamente più attuale termine di confronto nel riferimento soprattutto ai due più avanzati paesi d'Europa, Francia ed Inghilterra" (17).

LOMONACO A NAPOLI

La prima formazione culturale di Francesco Lomonaco avvenne alla scuola di un vecchio prete, l'abate Nicola Maria Troyli, che impartiva una cultura generale che andava dalla letteratura alla filosofia, dalla matematica alla teologia, dalla grammatica latina e greca alle nozioni elementari di diritto e di medicina.

Tommaso Pedio deduce che, essendo il maestro nipote di Placido Troyli, autore di una *Istoria generale del Reame di Napoli*, pubblicata tra il 1748 e il 1754, egli non mancò di portare a conoscenza degli allievi l'opera dello zio e, per confronto polemico, anche la *Istoria civile del Regno di Napoli* del Giannone, fornendo così loro nozioni sparse di storia patria, ma soprattutto, suscitando "la curiosità, per lo meno, nei suoi allievi di conoscere e di sapere se sia nel vero l'interpretazione dell'abate Troyli o quella di Pietro Giannone" (18). Se così è stato, si può affermare che Lomonaco abbia compiuto, fin da ragazzo, la sua scelta definitiva a favore della *Istoria civile* del Giannone e di una concezione laica della storia in generale e della politica.

Alla scuola dell'abate, si impossessò talmente del programma di studio, da sostituire il maestro, dopo la sua morte; e per due anni, appena sedicenne, impartì le lezioni agli altri allievi.

A diciotto anni lasciò Montalbano per Napoli. La sua permanenza nella capitale era prevista per il tempo necessario a conseguire il dottorato in diritto; ma la vita culturale e patriottica della città lo affascinò e lo impegnò facendone uno dei protagonisti. Qui

17) G.GALASSO, *op,cit*, p.274.
18) T.PEDIO, *op.cit*, p.198.

egli si incontrò e visse l'entusiasmo per le nuove idee con altri corregionali, tra cui Felice Mastrangelo e il cugino Niccolò Fiorentino che sarà condannato alla impiccagione nel dicembre del 1799 per aver partecipato alla rivoluzione.

Dei nove anni di permanenza di Lomonaco a Napoli, si hanno soltanto poche notizie certe, insufficienti ad una ricostruzione degli avvenimenti, cosa, peraltro, che non è negli intenti del presente studio. Essi, però, sono da ritenere determinanti per la formazione della sua personalità culturale e per l'acquisizione di quel patrimonio di conoscenze filosofiche, politiche e morali che costituiranno il fondo e lo spirito animatore delle sue opere. Oltre a frequentare i corsi universitari di diritto e, poi, di medicina, egli si inserì attivamente nel vivace mondo culturale napoletano, assorbendone gli aspetti più vitali.

Quando Lomonaco giunse a Napoli, nel 1790, la separazione fra cultura e politica si era aggravata. L'anno precedente, per volontà della regina Maria Carolina, era diventato primo ministro l'inglese Giovanni Acton, suo favorito. "Autoritario e diffidente, lo Acton volle accentrare nelle sue mani la direzione di tutti gli affari, approfittando dell'ossessione antirivoluzionaria di Maria Carolina e della poltroneria di Ferdinando IV. Nel giro di due o tre anni si arrestò la politica riformatrice all'interno e si accentuò la soggezione all'Austria e all'Inghilterra nella politica estera, attenuata soltanto, fino all'estate del '93, dalla paura di un attacco improvviso dei francesi" (19).

Ferdinando, Carolina, Acton formeranno la indissolubile, complice triade di tutte le persecuzioni agli intellettuali patrioti, ai movimenti giacobini e della sanguinosa repressione della Repubblica. Nel *Rapporto al cittadino Carnot*, Lomonaco ne farà la seguente descrizione dalla quale è possibile cogliere la passione con cui il giovane lucano seguiva gli avvenimenti e i protagonisti della politica napoletana. "Fondete la sensualità di Sardanapalo, la ferocia di Mezenzio, l'imbecillità di Claudio, la viltà di Vitellio, la perfidia di Ferdinando il cattolico nella testa di un mostro, che ha le membra umane, ed il taglio gigantesco, e voi avrete Ferdinando Capeto. Disgraziatamente per l'umanità, un tiranno di questo calibro ha avuto in moglie la più perversa, e la più disonorata delle figlie di Maria Teresa d'Austria. Questa donna unisce alle dissolutezze di ogni specie l'ambizione la più smisurata di regnare; bigotta in apparenza, fredda atea nell'interno, dà continuamen-

19) G. CANDELORO, *op.cit*, p. 183.

te il segnale della credulità la più cieca, e ad imitazione di Anna di Montmorenci, per la gloria del cielo fa la guerra agli uomini i più distinti nella sfera de' talenti e delle virtù: bassa ne' sentimenti, orgogliosa, intrigante, volubile, non ha della fermezza che nella crudeltà, e nell'odiare tutto ciò che le dà ombra di sospetto...Aggiungete a tutto ciò i consigli e l'amicizia di Acton, uomo, che dotato di tutti i talenti dell'intrigo, non ha una idea sublime nella testa, nè un sentimento generoso nel cuore, ministro corrotto, perfido, adulatore, quanto avido di ricchezze e di potere, altrettanto indifferente alla gloria che sconosce, al merito ed alla virtù che deprime, aggiungete questo vile Sejano, questa ridicola scimmia del ministro britannico, e voi avrete un triumvirato più funesto alla felicità delle popolazioni di quello di Ottaviano, Antonio, e Lepido" (20).

Nel decennio precedente il 1790, la cultura napoletana aveva vissuto uno dei periodi più floridi, in cui si espressero i frutti più maturi dell'insegnamento genovesiano in quella che, con il Venturi, si è chiamata la sua anima "utopistica", ma in cui, anche, la riscoperta e la valorizzazione della filosofia del Vico assurse ad elemento specifico dell'illuminismo meridionale. Antesignani di questa generazione illuminista furono Gaetano Filangieri (1752-1788) e Francesco Mario Pagano (1748-1799), conterraneo di Lomonaco essendo nato a Brienza. Il primo aveva pubblicato *La scienza dellla Legislazione* fra il 1780 ed il 1788, e il secondo i suoi *Saggi politici* fra il 1783 ed il 1785, cui seguì una seconda edizione in tre volumi nel 1791-92.

Furono le opere attorno alle quali principalmente si animò il dibattito giuridico e politico, orientato verso il superamento del riformismo e verso la individuazione di nuovi principi razionali, etici e giuridici su cui fondare la vita dello Stato e della Società. Vennero discussi i problemi nodali della libertà, della uguaglianza, della legge, dei poteri politici, dei diritti e dei doveri sulla base, soprattutto per Mario Pagano, della lezione storicistica del Vico, di quella di Rousseau e dell'illuminismo sensista e progressista francese (Montesquieu, Turgot, Condorcet). Come si vedrà sono gli stessi temi e la stessa ispirazione delle opere filosofiche di Lomonaco.

Il Filangieri imposta la sua *Scienza della legislazione* sul riconoscimento di fatto che "i nostri codici sono ancora quelli della nostra infanzia. Le leggi che ci dirigevano dieci secoli fa

20) *Rapporto*, pp. 111-114.

seguitano ancora a dirigerci...Vi si sono fatte delle aggiunte, ma queste formano un mosaico, anzichè un tutto organico, con le leggi ordinarie" (21). E il tutto organico che egli prevede, analizzando i fatti sociali e la psicologia della natura umana, è quella rara e difficile combinazione fra *indipendenza* (codice naturale) e *società* (codice civile). "Pare - nota con sottile ironia il Filangieri - che la natura non abbia dato che a' soli castori l'arte difficile, o per meglio dire il dono piacevole di combinare la società con l'indipendenza" (22). Ma è anche la "conservazione" e la "tranquillità" del corpo politico, raggiungibili in una società dove la "forza pubblica" fosse un tutt'uno con la "ragione pubblica", la quale "interpretando e sviluppando la legge naturale, fissasse i diritti, regolasse i doveri, prescrivesse le obbligazioni di ciaschedun individuo colla società intera e co' membri che la componevano: che stabilisse una norma alla quale il cittadino adattando le sue azioni, non avesse di che temere: che creasse e custodisse un ordine atto a mantenere l'equilibrio tra i bisogni di ciascun cittadino coi mezzi per soddisfarli; finalmente che compensasse il sacrificio dell'indipendenza e della libertà naturale coll'acquisto di tutti gli strumenti propri per ottenere la conservazione e la tranquillità di coloro, i quali per quest'oggetto se n'erano spogliati" (23).

Felicità del singolo e stabilità dell'ordine politico non sono termini alternativi, ma sono termini complementari la cui coesistenza è garantita dalla legge, intesa da Filangieri e, poi, anche da Lomonaco, come norma morale e giuridica allo stesso tempo. "Su questa base teorica il Filangieri propone un vasto piano di riforme, tutte intese al raggiungimento di quello stato, sociale ed economico ed insieme morale e politico, vagheggiato dalla scuola italiana e in particolare dal Genovesi e dai suoi discepoli, come il Galiani, il Briganti, il Palmieri, il Delfico, il Dragonetti e il Longano" (24).

L'ammirazione di Lomonaco per Filangieri, che personalmente non conobbe ma il cui pensiero era vivissimo nella Napoli prerivoluzionaria, lo indurrà a scriverne la *Vita* e ad includerlo fra gli eccellenti italiani (25). In segno di tale ammirazione, valga il paragone che egli stabilisce fra Filangieri e Montesquieu: "Quanto

21) G. FILANGIERI, *La Scienza della legislazione*, cit.,l.I,p.169.
22) *Ivi*, p.67.
23) *Ivi*, p.68.
24) L.CABOARA, *L'illuminismo italiano*, in *Grande Antologia Filosofica*, Vol. XV, Marzorati, Milano 1973, p.1225.
25) *Vita di G.Filangieri* in *Vite* t.II, pp. 326-354.

alla nostra opinione sul merito di questo autore, sembra che gli sforzi di lui siano stati più grandiosi di quelli di Montenquieu, perocchè questi rende ragione del fatto, il che certamente è difficile; e quegli all'opposto propose ciò che si ha da fare, la qual cosa suppone mirabile fertilità d'idee, vasta estensione di concepimento, profonda conoscenza degli uomini e della società umana" (26). E non esita ad avvicinarlo al Machiavelli il quale "avea prima insegnato i modi onde gli Stati si debban reggere, ma ei si attenne alla pratica; dove Filangieri appigliandosi alla teorica, trattò da metafisico le civili materie" (27).

Ma se per Filangieri ebbe ammirazione, con il Pagano Lomonaco ebbe una straordinaria affinità di idee e di sentimenti dovuta alla comune impostazione naturalistico-sensistica della filosofia, alla penetrazione sociologica della realtà, alla indagine psicologica della natura umana, alla passione politica ed alla esperienza rivoluzionaria e, forse, alla comune origine lucana. Ma il Pagano fu il maestro. Il suo pensiero e la sua azione, prima e durante la rivoluzione, oltre che determinanti per lo sviluppo degli avvenimenti, furono emblematici della figura dell'intellettuale militante che rivendicava la unità di cultura e politica come presupposto del cambiamento della società.

Se il Filangieri, secondo il giudizio di M.F.Sciacca, è "lo scrittore più antivichiano ed estremista del secondo Settecento italiano" (28), il Pagano ne è il più vichiano. Non c'è dubbio che "l'inizio delle vere fortune del Vico - del Vico letto con sensibilità storicistica, che è stato quello storicamente più rilevante - appare pur sempre da attribuire al Pagano e ai suoi *Saggi politici* (29).

Ma se il Pagano ha il merito di aver illuminato l'illuminismo napoletano della luce vichiana, a lui si deve anche la grande utilizzazione della filosofia di Locke, il "gran Locke", di Bacone, Grozio, Newton, Hobbes, filosofi che avevano riscoperto la natura e collocato l'uomo nei suoi "inalterabili archivi" e che, per lo stesso motivo, saranno anche i folosofi cui il Lomonaco farà i più frequenti riferimenti. Sono essi che ai due filosofi meridionali svelano il principio che la ragione diviene luce e misura dei comportamenti umani quando rispetta la natura, ne scopre le leggi immutabili e le applica al mondo morale e civile. Mentre, le dottrine sensisti-

26) *Ivi*, pp.345-46.
27) *Ibidem*.
28) M.F. SCIACCA, *Il pensiero italiano nell'età del Risorgimento*, Milano 1963 p. 102.
29) G.GALASSO, *Op.cit*, pp.280-81.

che francesi inducono nel Pagano e, anche tramite lui, nel Lomonaco l'esigenza psicologistica e sociologica tesa ad una indagine naturalistica sulle facoltà umane, sul loro sviluppo e sul loro esercizio.

Il tentativo di conciliare il razionalismo vichiano con l'empirismo inglese (non si dimentichi che anche Vico fu ammiratore di Bacone) e il sensismo francese darà alla filosofia del Pagano, e ancor più a quella di Lomonaco, un carattere eclettico che, se non inficia l'unità del pensiero del primo, si rivela più evidente nel secondo. Ne risulta un vichismo integrato in esigenze nuove, che non si appaga della conoscenza del passato "per capire quali siano le costanti storiche e acquistare più precise conoscenze del mondo umano, non fa capo al bisogno di una intelligenza della storia, del suo fine, del suo significato complessivo, cioè non si traduce in una filosofia della storia, ma diventa strumentale rispetto al potenziamento delle umane capacità di conoscenza e quindi di organizzazione del mondo dei fatti e della convivenza sociale" (30). È il vichismo di Pagano e di Lomonaco.

Il Lomonaco allievo di Filangieri e di Pagano apprenderà e conserverà l'idea di sapienza come "possesso di strumenti atti a modificare la vita dell'uomo sulla base di un modello che la natura fondamentalmente suggerisce, e che la civiltà deve mettere in atto; in ciò esaurendo le esigenze fondamentali degli uomini. Per questa via, ogni particolare scienza, proponendosi come riformatrice nel suo campo, viene nello stesso tempo a configurarsi come quella forma di sapere cui si affidano le speranze di una umanità migliore e più felice" (31). Si tratta di una sapienza tipicamente illuministica, disancorata da principi e finalità metafisico-teologiche, fondata su istanze empirico-sperimentali, interessata alla anilisi dell'uomo storico e ad un progetto di vita e di felicità esclusivamente affidato, nella sua realizzazione, alle potenzialità ed ai limiti di cui la natura lo ha dotato.

Ma il Lomonaco erede dell'illuminismo napoletano, lo è anche perchè assumerà come criterio guida della sua opera l'idea di un elemento unico costitutivo della personalità psico-sociale dell'uomo, in base al quale spiegare strutturalmente ogni tipo di comportamento. Questa specie di canone generale di interpretazione era stato riposto dal Genovesi nella "vecchia norma scolastica della *disciplina animi*, come principio volontaristico per

30) M.RASCHINI, *L'illuminismo italiano*, in *Grande Antologia Filosofica*, cit. p.948.
31) *Ivi*, pp. 947-48.

l'interpretazione e la formazione della personalità" (32), e dal Filangieri nell'amore del potere (33). L'uno e l'altro, però, non ne avevano fatto uno schema rigido di analisi, ben cosapevoli della complessità e varietà dei fatti umani e perchè il loro concetto di causalità era vichianamente più duttile di quello meccanicistico dell'illuminismo europeo. "I nostri autori - nota il Galasso - rimangono perciò lontani dalle posizioni intellettualistiche, dalla esaltazione sentimentale, dalla tentazione di una fisica o di una matematica sociale, dagli astratti schematismi razionalistici, dalle semplici ripetizioni meccanicistiche e sensistiche che caratterizzano una così gran parte dell'illuminismo europeo" (34).

Il Lomonaco, invece, come si vedrà, sarà attratto dalla tentazione deterministica per il fatto stesso che porrà l'elemento fisiologico della *sensibilità* come principio strutturante della personalità e dell'azione umana ad ogni livello. Egli appartiene di più, sotto questo aspetto, all'illuminismo europeo e francese in particolare.

Ma ci sembra di dover notare come il suo orientamento deterministico sia andato maturandosi durante gli anni napoletani. Ed è legittimo supporre che esso sia dovuto agli studi di medicina, alla frequentazione dell'accademia di chimica del Lauberg (35) e ad una concezione fisicistica dell'uomo derivata dalla conoscenza delle opere dell'abate F.Longano: *Dell'uomo naturale* (1767) e *Filosofia dell'uomo* (1783).

Naturalmente non ci sono documenti che possano provare la diretta lettura di queste opere da parte di Lomonaco; è una induzione giustificata dalle affinità concettuali, e alcune volte verbali, che intercorrono tra la lomonachiana *Analisi della sensibilità* e il *Dell'uomo naturale*. Quest'opera, ingiustamente trascurata dagli storici dello illuminismo napoletano (36), rappresenta, forse, la prima testimonianza dell'influsso del naturalismo, in particolare quello di Buffon (1707-1788), e dell'enciclopedismo francese a

32) G.GALASSO, *op.cit.* p. 278; di Genovesi cfr. *Diceosina* l.I. capp. 1-3.
33) Cfr. *La Scienza della legislazione* lib.I, cap.XII.
34) G.GALASSO *op.cit* p.278.
35) CARLO LAUBERG, frate scolopio, nato a Teano nel 1752, aprì con Annibale Giordano, nel 1792, un'Accademia di chimica che divenne presto anche un centro di cospirazione politica. Costretto a fuggire dopo la cospirazione giacobina del 1794, tornò a Napoli al seguito dello Championnet e venne nominato presidente del governo provvisorio. Abbandonò la città prima della caduta della Repubblica, per dissensi interni al gruppo dirigente. Visse poi a Parigi, dove divenne membro dell'Accademia di medicina, costretto, durante la Restaurazione a francesizzare il nome in Charles Laubert. Vi morì nel 1834.
36) È citata forse dal solo G.CAPONE BRAGA in *La filosofia italiana e francese del '700*, Cedam, Padova 1942 p.40. Cfr. anche *Illuministi italiani*, t.v, *Riformatori napoletani* a c. di F. Venturi, Ricciardi, Napoli 1962, pp. 333-408.

Napoli. Nell'indirizzo al "cortese lettore", l'autore introduce con chiarezza il taglio della sua analisi: "Il trattato adunque, ch'io ti presento, la considerazione contiene dell'*uomo nudo*, o sia come esce dalle mani della natura sua fabbriciera...Intento con esso di metterti alla portata di conoscere te stesso, e tutti i tuoi pari...L'uomo che tu leggi qui meditato è quello il quale non riconosce altra regola che la sua natura, altri obblighi che i suoi bisogni, altro diritto, che la sua esistenza, altra forma, che le sue braccia, altri diletti, che del senso, altra vita, che la presente" (37). E sviluppa la descrizione dell'*uomo nudo* nei tredici capitoli dell'opera che trattano dei vari elementi e facoltà che compongono l'uomo: dal corpo allo spirito, dalla fantasia alla ragione, alla memoria, ai temperamenti, alle passioni e alle diverse loro modificazioni. Essendo abate, il Longano sostiene la spiritualità dell'anima, cosa che Lomonaco non ammetterà, ma precisa che, non essendo nota la natura dello spirito, se ne può cogliere solo la naturalità della sua azione nel corpo. "Lo spirito non sempre si percepisce, nè sempre desidera ad un modo, ma i di lui atti sieguono costantemente l'alleanza del fisico" (38). Il che lo riporta in sintonia con la posizione lomonachiana sul rapporto tra il fisico e il morale. Un più deciso riferimento al Longano lo si potrà scorgere anche nei concetti chiave del pensiero lomonachiano, quali quello di sensibilità, di irritabilità, di passione, di ragione (39), naturalmente rimandati e aggiornati dal filosofo lucano alle fonti più recenti dei medici-filosofi francesi, e nel fatto che in psicologia, il Longano attribuiva molta importanza al sistema nervoso.

Gli anni della permanenza di Francesco Lomonaco a Napoli furono quelli in cui si preparò la rivoluzione ed in cui si maturò anche il suo spirito patriottico. L'uno e l'altro fatto non sono totalmente comprensibili se non all'interno della diffusione nel Regno delle idee e dei movimenti giacobini.

Si vuol, qui, prescindere dal dibattito storiografico sulle origini e sulla natura del giacobinismo italiano. Ma non del tutto, almeno per quanto riguarda il giacobinismo meridionale.

L'antefatto politico cui si deve risalire per spiegare una del-

37) F. LONGANO, *Dell'uomo naturale* tip. G. Raimondi, Napoli 1767 p.I.
38) *Ivi*, p.23.
39) Così definita dal Longano: "Chi dice ragione dice *calcolo*. Chi calcola non fa, che combinare tante cause, i rapporti, gli effetti, i fini, e le forze degli oggetti rappresentati a' nostri sensi. Ma chi combina tali cose, investiga la verità. Sicchè chiunque ragiona rinvene il vero" (*Ivi*, p.30).

le principali coordinate della penetrazione del giacobinismo nel Regno, fu l'editto del 3 novembre 1789 con il quale venne messa fuori legge la massoneria napoletana. Era il segno, chiaro e definitivo, che la Monarchia aveva abbandonato la politica riformistica e prendeva pesanti precauzioni contro i paventati pericoli di diffusione di idee, sia pur semplicemente simpatizzanti, nei confronti della Rivoluzione francese.

L'editto ebbe come conseguenza la ripresa massonica con l'istituzione di nuove logge di tipo marsigliese, cioè più semplici dal punto di vista organizzativo e dal programma più dichiaratamente rivoluzionario. Promotore di questa ripresa massonica fu l'abate Antonio Jerocades che ne aveva importato il modello direttamente da Marsiglia dove si era appositamente recato nel 1789. Attorno a lui e al padre Teodoro Monticelli, convinto assertore delle nuove idee e futuro membro dell'Accademia del Lauberg, si strinsero una quantità di ecclesiastici, di nobili e di intellettuali fra cui, di primo piano, il Lauberg stesso, Annibale Giordano, Francesco Saverio Salfi, Francesco Conforti.

La prima loggia massonica di nuovo tipo sorse nella casa dei padri Celestini a Capodimonte, dove il Monticelli si era trasferito dal suo monastero di S. Pietro a Majella, per motivi di salute. Ma la loggia "di massonico, ormai non aveva altro che il nome, giacchè, per iniziativa degli elementi più accesi e sviluppando i nuovi sistemi introdotti per l'appunto dallo Jerocades dopo i suoi viaggi in Francia, s'era già trasformata in giacobina. Soppresse quasi del tutto le formalità massoniche, bastava che il neofita dimostrasse d 'esser fornito di massime democratiche, perchè fosse accolto nella società e gliene fosse comunicato il "fine": che consisteva nel distruggere la monarchia e stabilire un governo popolare" (40).

Tra il 1790 e il 1792, le *conversazioni* (così venivano chiamati i *clubs* massonico-giacobini) si moltiplicarono in Napoli secondo un sistema molecolare, in quanto ad un'unica grande organizzazione si preferivano, per ovvi motivi di sicurezza e di più facile riunione, piccole e diffuse "conversazioni" di casa. Ormai gli adepti non si chiamavano più "massoni", ma "patrioti" e "giacobini" e le "conversazioni", soprattutto quelle del Salfi e del Bisceglià si caratterizzavano sempre più come veri e propri circoli politici. I dibattiti che vi si facevano si distaccavano progressivamente dalla analisi intellettualistica dei fatti della Rivoluzione francese, per

40) N.NICOLINI, *Le origini del giacobinismo napoletano* in "Rivista storica italiana" 1939,p.5.

affrontare in termini concretamente riformistici prima, e rivoluzionari dopo, la questione napoletana. Il primo *club* dichiaratamente rivoluzionario fu quello di Ignazio Ciaja, costituitosi nel novembre del 1792, emanazione delle "conversazioni Salfi e Bisceglia, ma direttamente collegato e dipendente dal *club* giacobini di Marsiglia, chiamato *san compromission* che aveva assunto come scopo quello di "istruire la gente di materie politiche e del buon governo in Francia" (41).

Ma il vero passaggio dell'ambiente culturale partenopeo sulla sponda giacobina, si ebbe quando il Lauberg e il Giordano, nello stesso novembre del '92, alla riapertura della Accademia di chimica, decisero di farne un centro, oltre che di ricerca scientifica, anche di propaganda delle nuove idee. Essa divenne un "noviziato di giacobini" (42).

E non c'è dubbio che all'Accademia, frequentata dalla gioventù studiosa di maggior talento, attratta dal prestigio dei maestri, ma spinta dell'entusiasmo rinnovatore, Francesco Lomonaco fece il suo "noviziato" di giacobinismo.

Il Pedio, inverosimilmente, sembra mettere in dubbio il giacobinismo di Lomonaco quando esclude che, pur frequentando l'Accademia e incontrando là, come alle lezioni di Pagano, amici che "hanno la ferma volontà di fare una rivoluzione e di abbattere il vecchio regime non più consono ai tempi" (43), sia stato conquistato alla idea rivoluzionaria. Perchè - ci dice - "Lomonaco non era un uomo di azione" (44). Ma subito dopo afferma: "Egli combatte l'assolutismo e la tirannide e accetta i principi della rivoluzione francese in cui ravvisa la sola, grande forza che redimerà il genera umano" (45). Ma cos'altro era il giacobinismo per i giovani allievi dell'Accademia e del Pagano, se non l'adesione alla carta dei diritti dell'uomo e del cittadino, la condanna del vecchio regime, il sogno di poter abbattere la dispotica monarchia napoletana, dopo che perfino quella di Luigi XVI, che a paragone di quella di Ferdinando IV poteva dirsi liberale, era caduta?

Comunque, il giacobinismo dell'Accademia non era ancora un giacobinismo di azione. Era un giacobinismo di ideali e di formazione culturale, di entusiasmo non privo di ingenuità, ma anche consapevole che la diffusione di nuove idee era la condizione ne-

41) Cfr. *Ivi*, p.11.
42) *Ivi*, p.14.
43) T. PEDIO, *op.cit.*, p. 202.
44) *Ibidem*
45) *Ivi*, p.203.

cessaria al mutamento politico: insegnamento che Lomonaco eleverà a valore di principio, sopratutto dopo il fallimento della congiura giacobina e della rivoluzione.

Un impulso verso l'azione i giacobini napoletani lo ebbero dall'equipaggio della nave francese *Languedoc* e, in particolare, dal suo comandante Luigi Le Vassor de Latouche-Tréville. L'ammiraglia era giunta al largo del golfo una prima volta nel dicembre del 1792, suscitando sospetti e timori nel governo regio, e trepidazioni e speranze di un intervento francese a Napoli, nei giacobini, fra i quali cominciò a circolare addirittura la voce "che la flotta francese fosse incaricata niente meno di mutar governo a Napoli" (46). La propaganda si intensificò e, per la prima volta, la rivoluzione apparve possibile. Quando la nave lasciò il golfo senza un nulla di fatto, non mancarono critiche al comportamento francese e si parlò di una pace conclusa tra la Francia e la corte di Napoli (47).Ma la nave, danneggiata da una tempesta, rientrò nel porto e vi rimase più di un mese per le riparazioni. Fu un mese intenso di rapporti fra il Latouche e i capi dei *clubs* giacobini napoletani. Gli incontri, sulla nave e nelle sedi delle associazioni, servirono a francesizzare ulteriormente il giacobinismo partenopeo che, nell' agosto del 1793, si organizzò nella *Società patriottica* di cui fu il capo Lauberg.

Non sappiamo se Lomonaco ne fece parte. Se si pensa, però, che, al seguito del Lauberg, vi confluirono principalmente i membri e i frequentanti l'Accademia, la sua non partecipazione appare improbabile.

All'interno della *Società* si manifestarono divisioni sul programma di azione fra i dottrinari moderati e i repubblicani democratici. Divisione che si evidenzierà anche durante il semestre repubblicano. Intanto la Corte, dopo la partenza del Latouche, era passata all'offensiva contro i giacobini che "incauti sino all'assurdo nel loro entusiasmo, s'erano dati alla più larga propaganda rivoluzionaria, sicuri, al dire di Domenico Bisceglia, che la Francia sarebbe intervenuta direttamente nel Regno non appena il movimento rivoluzionario avesse raggiunto una certa ampiezza"(48). Ma non mancarono defezioni e delazioni, da far ritenere prudente la fuga del Lauberg. Il 20 febbraio 1794 venne sciolta la *Società patriottica*: "ma gli elementi più decisi ricostituirono un *club* rivoluzionario centrale, da cui emanarono un *club* di sicurezza ge-

46) N.NICOLINI, *op.cit.*, p.16.
47) *Ivi*, p.24.
48) *Ivi*, pp.30-31.

nerale detto "Libertà o morte", composto di elementi più moderati che facevano capo a Rocco Lentini, ed uno di azione, detto "Repubblica o morte", composto di elementi decisamente rivoluzionari, che faceva capo all'orologiaio Andrea Vitaliani" (49).

L'attività di reclutamento di forze rivoluzionarie fra il popolo, condotta dal *club Lomo*, Libertà o morte, in vista di un moto repubblicano, venne denunciata da Donato Frangillo nel marzo del 1794.(50). Si scatenò la repressione che costrinse molti giacobini a fuggire, mentre molti altri furono arrestati. Carcerazioni, processi e condanne capitali proseguirono negli anni successivi, "causati più che dalla attività dei giacobini organizzati, che pur non cessò mai completamente, dalla folle paura di Maria Carolina e dell'Acton" (51).

I biografi di Lomonaco non ipotizzano nemmeno una sua eventuale partecipazione alla congiura giacobina del '94. In effetti, mancano notizie certe a riguardo. La ricostruzione storica dei processi, delle condanne e dei nomi degli imputati è stata resa impossibile per circa un secolo dal dispaccio di Ferdinando IV del 10 gennaio 1803, con il quale il re, nell'intento dichiarato di distruggere totalmente il passato, qrdinava di dare alle fiamme "tutti i processi e tutte le carte riguardanti i delitti di Stato commessi in occasione delle note passate emergenze del Regno di Napoli" (52). Furono così bruciati i 55 volumi dei processi del 1794, oltre a quelli del '95 e del'99.

Il buio dei documenti processuali è stato, in parte, rischiarato da documenti di archivi privati o fortunosamente recuperati, quale l'*Indice dei Processi di Stato* dal 1794 al 1798, trovato fra le carte di F.Paolo Ruggiero che, a sua volta, lo aveva acquistato da un venditore di tabacco al quale era stato venduto come carta per cartocci. È stato dall'analisi di tale *Indice* e di altri documenti di cui era venuto in possesso, che Michele Rossi potè pubblicare, nel 1890, l'importante *Nuova luce risultante dai veri fatti avvenuti in Napoli pochi anni prima del 1799. Monografia ricavata da documenti sinora sconosciuti relativi alla Gran Causa dei Rei di Stato del 1794.*

Agli inizi del secolo, tra le carte del marchese di Gallo, acquistate per il Grande Archivio di Napoli, si è trovato il secondo vo-

49) G.CANDELORO, *op.cit*, p.185.
50) Su questo cfr. A.SIMIONI,*la congiura giacobina del 1794 a Napoli*,tip. Pierro, Napoli 1914, pp. 99-11.
51) G.CANDELORO,*op.cit.*, p.186.
52) A. SIMIONI, *op.cit.*, p.1.

lume del *Notamento fiscale* nella "gran causa" del 1794, che ha consentito ad Attilio Simioni di ricostruire *La congiura giacobina del 1794 a Napoli*, "senza gravi lacune", pur nel rimpianto della perdita del primo volume. Quello ritrovato, "di 89 carte è preceduto da un *Registro dei rei assenti e dei prigioni per la congiura contro lo stato*...importantissimo indice che non contiene soltanto i nomi degli indiziati, fuggitivi o presi, seguiti questi ultimi dalla data di carcerazione, ma anche , purtroppo, per la maggior parte di essi, l'elenco dei denunzianti, compagni di setta e di congiura. Dirò anzi di più: quel che appariva già dai documenti del Rossi, è qui prova certissima, inconfutabile..." (53).

Il saggio di Simioni, ricco di dati e di nomi, ci interessa perchè suggerisce una ipotesi che potrebbe comprovare la presenza attiva di Lomonaco nella congiura. Negli elenchi dei congiurati prodotti dal Simioni, ricorre per ben quattro volte il nome *Monaco*. La prima volta nell'elenco del *Notamento* del fiscale Basilio Palmieri riguardante la posizione d'accusa di 82 patrioti organizzati o non, di cui 24 presi dalla polizia. Nel *notamento* dei 58 rei assenti, al n. 53 si trova "...Monaco", preceduto da "Bruno (Galiani)..", che sarà membro dell'alta commissione militare nella Repubblica del '99 e, poi, collega di Lomonaco nella Accademia militare di Pavia. La seconda volta il nome Monaco figura in un elenco di "colpevoli minori" che erano sfuggiti agli arresti. Ecco il testo: "Le carceri di Napoli accolsero dunque per la "gran causa" del '94 *sessantacinque* giacobini; ma parecchi altri presunti organizzati, di cui i principali rei avevano fatto i nomi come di affiliati alla setta, furono da allora segnati nel libro nero della polizia, sorvegliati e notati per le vendette future. Appartengono, come conferma la Regina, alla terza classe che, accoglieva i colpevoli minori, ma alcuni di essi avevano tuttavia creduto prudente allontanarsi. Essi sono nel *Registro* una trentina, comprendendovi anche il Filomarino e il p. Monticelli, arrestati, Cesare Paribelli, detenuto a Messina fin dal 1793, l'ab. Jerocades relegato a S. Pietro a Cesarano, e cioè: Angelo Clenet...Francesco Monaco..." (54). La terza volta il nome ricorre nell'*Indice dei Processi di Stato* il quale "elenca alcuni altri giacobini implicati nella processura del 1794, di cui non è traccia nei documenti da noi studiati. Essi sono: Rocco Olivieri...Monaco....studente" (55). E Simioni osserva, in

53) *Ivi*, pp 4-5.
54) *Ivi*, p.9.
55) *Ivi*, p.109 cfr. anche la nota 1.

nota; "A meno che non si tratti di quel Francesco Monaco che il *Registro* ricorda fra i rei di terza classe" (56). La quarta volta il nome Monaco è riportato ancora insieme a quello di Bruno Galiano, nel *Notamento* Palmieri che "non solo conferma questi nomi di rei fuggitivi, ma ne aggiunge degli altri, alcuni dei quali dubbi nella loro identità: l. Girolamo Gagliardi...4. Bruno(Galiano)...ll. Monaco..." (58).

La ipotesi che si vuole avanzare è che *Monaco* stia per *Lomonaco*. I motivi che la suggeriscono sono questi: 1. Non era infrequente l' abbreviazione di Lomonaco in Monaco, considerato che il nome veniva anche scritto Lo Monaco. Così, infatti, lo scriveva Ugo Foscolo. Ma il poeta, più frequentemente lo riduceva a Monaco. In una lettera alla Antonietta Fagnani Arese scriveva: "A momenti verrà quel Diogene di Monaco col mio Giulietto..."(59); e in un'altra alla stessa Fagnani: "Domani l'altro mattina ti presenterò Monaco e la sua berretta..." (60). Anche in una lettera a Vincenzo Monti ricorre la stessa abbreviazione del nome: "Monaco mi vede andarmi a coricare con la febbre" (61). Anche il Manzoni ha usato il nome decurtato in una lettera ad A. Mustoidi del 22 ottobre 1803: "A Monaco darai l'inclusa..." (62).

2. I nomi dei congiurati venivano forniti da delatori i quali, molto spesso, non li conoscevano se non per sentito dire o in modo approssimativo. Ciò valeva soprattutto per i congiurati minori e per i fuggitivi i quali, non essendo caduti nelle mani della polizia e sottoposti a processo, non poterono mai essere accertati nella loro identità.

3. È molto significativa la qualifica di "studente" che segue il nome nell'*Indice dei Processi di Stato*. Ciò potrebbe indicare due cose: o un tentativo di identificazione del personaggio, essendo il nome approssimativo, o una conferma di colpevolezza, essendo gli studenti, notoriamente ritenuti giacobini. La stessa Regina indicava gli studenti di medicina come i più rivoluzionari. La caccia agli studenti, non sempre ben identificabili e, comunque, facilmente occultabili, arrivò a colpire il Pagano, loro prestigioso maestro, il quale, compromessosi irrimediabilmente con la di-

56) *Ivi*, p.110.
57) *Ibidem*.
58) *Ivi*, pp.113-14.
59) U. FOSCOLO *Epistolario* a cura di P. Carli, Le Monnier, Firenze 1949, I,n. 243, p.358.
60) *Ivi*, n. 246, p. 361
61) *Ivi*, n. 84, p. 125.
62) A. MANZONI, *Lettere*, a cura di C. Arieti, in *Tutte le opere di Alessandro Manzoni*, a cura di A. Chiari e F. Ghisaberli, vol. VII, t.I., p. 5.

fesa dei rei della congiura, venne arrestato nel 1796 e prosciolto soltanto due anni dopo.

4. Il fatto che il nome ricorra in elenchi diversi e che tutti concordino nel collocarlo tra i fuggitivi, dimostra che si tratta della medesima persona, se pur non della stessa testimonianza, e conferma la imprecisione della identificazione.

5. È significativo che, per due volte, il nome Monaco segue quello di Bruno Galiano. Data l'amicizia fra questi e Lomonaco, dati i loro comuni intenti politici, è lecito pensare anche ad una loro comune partecipazione alla congiura.

6. Come si vedrà in seguito, sembra che un'altra alterazione del suo nome consentirà a Lomonaco di sfuggire alla pena capitale nel 1799.

La storia, è vero, non si costruisce con le ipotesi. Ma, quando vien meno la certezza del fatto, è legittimo comporne le coordinate in una spiegazione plausibile. D'altronde il rivoluzionarismo di Lomonaco è incontestabilmente documentato dalla sua emigrazione in Francia e dal *Rapporto al cittadino Carnot*. E si tratta di un rivoluzionarismo non soltanto dottrinario, ma attivo; non di testimone soltanto, ma di partecipe in prima persona.

Il ruolo di Lomonaco nel movimento rivoluzionario fu quello, a lui più congeniale, di divulgatore delle idee democratiche e repubblicane, mediante scritti di traduzione e di propaganda. Si sa che uno dei momenti più qualficanti e ideologicamente coagulanti del giacobinismo napoletano fu la traduzione e la divulgazione della costituzione francese del'93.

Il primo biografo di Lomonaco, Giuseppe Bianchetti, gli attribuisce la traduzione del *Contratto sociale* di Rousseau (63). La notizia è ripresa, con riserva, da G. Natali (64), mentre è data per certa da T. Pedio (65). In realtà la cosa sembra inprobabile, sia per la assoluta irreperibilità di tale traduzione, sia perchè non se ne trova alcun cenno in Lomonaco nè in alcuna bibliografia rousso-viana, e sia perchè non è presumibile che Lomonaco conoscesse il francese al punto da tradurre la prosa del filosofo ginevrino.

Lo stesso Bianchetti parla anche di una lomonachiana traduzione del *Dei diritti e dei doveri del cittadino* di Mabbly, (66), com-

63) G. BIANCHETTI, *Della vita e delle opera di F. Lomonaco* Napoli 1859, (Discorso letto il 13 novembre 1859.)
64) G. NATALI, *Vita e pensiero di F. Lomonaco* Napoli 1912, p.22.
65) T. PEDIO *op.cit*, p. 203.
66) MABLY Gabriele Bonnet de (1709-1785), scrittore politico e storico, fratello maggiore del filosofo Condillac, e, come lui, ecclesiastico. Fu per quattro anni ministro di Stato, ma poi

posto nel 1758 ma pubblicato postumo nel 1789.

La notizia è riportata anche in una pagina del *Diario napoletano dal 1789 al 1825* di Carlo De Nicola: "Domenica 12 maggio. Pentecoste. Siccome notai che il Ministro dell'Interno aveva proibito il libro intorno *Teresa Filosofa*, perchè scostumato ed immorale, così noterò che si è pubblicato per le stampe la traduzione dell'opuscolo di Mably, intitolato *Diritti e doveri dei cittadini*, da un tal Francesco Lomonaco, con una sua prefazione di poche pagine, nella quale dice quanto si può dire di empio contro la Cattolica Religione, e tratta da pratiche superstiziose la Messa, la confessione, la Eucarestia, le astinenze, le preghiere, le regole dei chiostri, mostruosi i riti della Chiesa, impostura la nascita, la morte dell'autore di quelle, e cento e mille altre simili proposizioni. Mi auguro che arrivi a notizia dello stesso Ministro e lo proibisca ugualmente. Ecco la libertà della stampa a che porta" (67).

Il Natali ritiene sospetta anche questa notizia, arrivando ad ipotizzare che il Bianchetti abbia scambiato la traduzione del Mably con la "presunta versione del Rousseau" (68). Anche il Croce riferisce che "l'opera più divulgata del Mably fu allora quella *Dei diritti e doveri del cittadino*, che nel 1799 fu tradotta in Napoli tre volte: da Luigi Serio, da Francesco Lomonaco, che vi aggiunse una prefazione che fece molto scandalo (cfr. *Diario napoletano*, sotto 12 maggio), e da un anonimo" (69).

Ma il problema delle traduzioni può essere, a nostro parere, risolto non attribuendole personalmente a Lomonaco, bensì ai *clubs* studenteschi dediti alla divulgazione delle pagine degli scrittori francesi più consoni alla ideologia giacobina. All'interno di questa attività si può capire la traduzione forse soltanto parziale del *Contratto sociale* e del *Dei diritti e dei doveri del cittadino*. Che questa venisse, poi, attribuita a Lomonaco, si può spiegare per l'anonimato dei traduttori e per la posizione di spicco che egli or-

si ritirò a vita privata che condusse in austera povertà e dedito agli studi. Critico dell'*ancien régime*, della monarchia, contro la quale sostenne che poteva essere revocata dal popolo, e delle classi spregiudicatamente emergenti, ma anche delle teorie politiche ed economiche prodotte dall'illuminismo, denunciò la disuguaglianza sociale e, come Rousseau che lo accusò di plagio, ritenne contro natura la proprietà privata e causa prima della degradazione della vita sociale. Ne sostenne la abolizione per instaurare uno Stato egualitario democratico, ispirato alla Repubblica di Platone e alla costituzione spartana.

67) C. DE NICOLA, *Diario napoletano 1798-1815*, 3 voll., Soc. nap. St. patr., 1906, vol. I, p.137. *Thérèse Philosophe*, romanzo erotico-libertino, uscì anonimo a Parigi nel 1748. L'anno successivo, D. Diderot venne arrestato e rinchiuso a Vincennes, perchè sospettato di esserne l'autore. Il 1748 è anche l'anno in cui Diderot scrisse *I Gioielli indiscreti*.

68) G. NATALI, *Francesco Lomonaco e il sentimento nazionale nell'età napoleonica* in "Nuova Antologia" nov. 1912, p.6.

69) B. CROCE, *La Rivoluzione napoletanna del 1799* (1887-1896), VII ed. Laterza, Bari 1968,

mai aveva assunto all'interno dei gruppi culturali giacobini.

Anche l'attenta lettura della pagina del *Diario napoletano* non autorizza ad attribuire con certezza a Lomonaco la traduzione dell' opuscolo, bensì soltanto la cura della pubblicazione e la prefazione nella quale, stando alla denuncia dell'autore del *Diario*, egli, andando oltre il testo di Mably, coniuga l'anticurialismo giannoniano con il radicalismo antireligioso giacobino nell'ardore della passione rivoluzionaria dei suoi ventisette anni e nell'intemperanza verbale che, anche nelle sue Opere, non sempre riuscirà a dominare.Conviene subito notare, però, che, sebbene l'anticurialismo di Lomonaco, maturatosi alla lezione di Machiavelli, sia poi diventato un vero e proprio anticlericalismo e antipapalismo, non si trovano, nella sua Opera, espressioni contro i dogmi cristiani che possano giustificare quanto è detto nel *Diario napoletano*. Ma quello era il tempo in cui egli viveva il giacobinismo come religione!

La Repubblica partenopea venne proclamata il 22 gennaio del 1799, ma già il 23 giugno capitolava sotto la reazione congiunta del cardinal Ruffo e dell'ammiraglio Nelson.

Durante i mesi repubblicani svolse la sua pugnace attività politica il *Monitore napoletano* di Eleonora de Fonseca Pimentel (1752-1799). Il periodico interpretò e diffuse fra il popolo gli ideali repubblicani in chiave democartico-egualitaria. I biografi di Lomonaco (Bianchetti, Mazzilli) hanno dato per sicura la sua collaborazione al *Monitore*; ma il Natali esprime la sua riserva: "...e scrisse, dicono, nel *Monitore napoletano* di Eleonora de Fonseca Pimentel: ma il suo tacere il nome di questa donna, mentre altre donne della rivoluzione del 99 nomina nel *Rapporto*, e il sapersi che nei primi giorni della Repubblica diè fuori il programma d'un giornale, mi fa dubitare della veracità dell'ultima notizia" (70).

p. 91, nota. Quando il presente lavoro era già in macchina, ho avuto occasione di vedere, all'Istituto Italiano di Studi Filosofici in Napoli, forse l'unica copia superstite della traduzione del *Contratto Sociale* pubblicata a Napoli nel 1794, e venire a conoscenza della esistenza, nella boblioteca Croce, di una copia della traduzione di L. Serio dell'opera di Mably. L'opera di Rousseau, ha questo frontespizio: "*Del Contratto Sociale o principi del Dritto Politico*, opera scitta in francese da G.G. ROUSSEAU, cittadino di Ginevra. *Nuova Traduzione Italiana*; ...Faederis aequas dicamus leges...Napoli, l'anno II della Repubblica, nella stamperia di Angelo Coda; presso il...Luigi Marotta negoziante di libri. *Prezzo: Carlini cinque*". Si tratta di una traduzione parziale ed anonima, datata secondo il calendario rivoluzionario. È interessante notare che la datazione rivoluzionaria è stata cancellata e sostituita, a stampatello a mano, con 1794. Come pure è stata cancellata la parola (forse *cittad.*) che precede il nome di Luigi Marotta. Quanto alla traduzione dell'opera di Mably con la incriminata prefazione di Lomonaco, non mi è riuscito di trovarne traccia. Il che, se giustifica la mia tesi, non toglie valore alla testimonianza del De Nicola e del Croce.

70) G. NATALI, *Francesco Lomonaco a Pavia*, in *Francesco Lomonaco un giacobino del Sud*, cit., p.234.

Si tratta, però, di una svista del Natali, perchè il nome della de Fonseca figura come unico nome di donna, insieme a quello di Luisa Sanfelice, nel lungo elenco delle vittime "immolate dalla tirannia nella sola città di Napoli". Ed al nome segue una inequivocabile postilla: *"celebre letterata, compilatrice del Monitore"* (71). Il che fa svanire il sospetto del Natali che Lomonaco non avesse citato il nome della de Fonseca per una specie di rancore nei suoi confronti per la mancata collaborazione al *Monitore*, dato che non è pensabile che il nome e la sorte di un personaggio così eminente gli fossero sconosciuti.

Anche il Croce sembra escludere, indirettamente, la collaborazione di Lomonaco al giornale della de Fonseca quando dice: "Il *Monitore* fu la vita della Eleonora durante la repubblica. Usciva, di regola, due volta la settimana, il martedì e il sabato; e gli articoli e le osservazioni sembra fossero scritti interamente da lei, non apparendovi nessun altro nome nè sapendosi di altri redattori" (72).

È vero, tuttavia, che Lomonaco aveva progettato di dar vita ad un suo giornale (73). Ne diede l'annuncio con un *Manifesto* non datato, ma che si può far risalire, con il Natali, ai primi giorni entusiasti della Repubblica. Tale *Manifesto*, finora inedito e sconosciuto nel suo contenuto, si trova nell'Archivio di Stato di Napoli (74). Eccone il testo.

LIBERTÀ MANIFESTO *EGUAGLIANZA*

Il cittadino Francesco Lo Monaco sempre intento a sacrificarsi a pubblico bene, vedendo, che la Repubblica Napoletana fondata sotto gli auspici, i più augusti, ed i più fortunati, ha bisogno di un monitore, il quale come si conviene faccia rimbombare gli avvenimenti del mondo, che più interessano lo spirito umano, imprende a scriverlo in due volte la settimana, lusingandosi di un felice successo. In tal modo egli brama di riempiere un voto che risalta agli occhi di tutte le persone intelligenti e rendere pago il desiderio del pubblico quanto vivo, altrettanto lodevole. Chi non sa che la co-

71) *Rapporto*, p.98. Il nome della Sanfelice è a p.101.
72) B. CROCE, *op.cit.*, p.34.
73) Cfr. *Ivi*, p. 74.
74) *Fol. vol.* LV. 6. 5 (41).

gnizione dei fatti nel mentre che serve di alimento alla curiosità, è ancora una scuola di morale, e di politica? Lo scrittore promette che nel suo travaglio esaurirà tutti i mezzi possibili, onde non eludere la pubblica aspettativa; dichiarandosi garante che la verità, l'augusta verità rilucerà sempre nell'esposizione degli accadimenti, i quali si raccoglieranno dai migliori fogli d'Europa, e precise da quei di Parigi e Milano. Se riesce nell'impresa avrà il piacere di dire col Correggio: *anche io son pittore*; e sarà nel grado di somministrare i giusti materiali a' Tucididi ad a' Taciti dei nostri tempi. Così la storia della libertà, ch'è tutta differente da quella dei miseri schiavi, potrà acquistare quel carattere di energia, e di grandezza, di cui ella è degna, ed a cui il solo genio repubblicano ha il diritto di aspirare.
L'associazione si riceverà da' Cittadini fratelli Marotta banchieri, e negozianti di libri nelle proprie librerie site in S. Biagio dei Libraj e nella loro casa di ragione rimpetto S. Niccolò la Carità a Toledo nelle case del Cittadino Acquaviva Carmignano, primo piano.
La carta e i caratteri saranno simili al presente manifesto. Il prezzo sarà di carlini 24 annui pagabili ogni tre mesi, e fuori dell'associazione si pagherà grana 4 il foglio.
Le associazioni per le Piazze estere si riceveranno da' qui sotto scritti corrispondenti.
(Seguono i nomi di 30 città, fra cui Londra, Parigi, Losanna, Roma, Venezia, Palermo, Padova, Firenze, Basilea, Malta....).

Salute e Fratellanza.

Il *Manifesto* lomonachiano contiene tutti i motivi e gli scopi del giornalismo giacobino: informazione, istruzione ed illuminazione delle masse sugli avvenimenti e sugli sviluppi delle rivoluzioni; diffusione dei principi democratici per creare una vera e propria opinione pubblica democratica; sostegno concreto alla causa repubblicana; superamento della divisione fra intellettuali e popolo mediante l'allargamento dell'area patriottica. "La Plebe - scriverà Eleonora de Fonseca in uno dei primi numeri del *Monitore napoletano* - diffida dei patrioti, perchè non gl'intende" (75).

75) E. DE FONSECA PIMENTEL, *Il Monitore Napoletano*, a cura di B. Croce, Latera, Bari 1943, p.74.

Ci sono, però, due elementi tipicamente lomonachiani, che già preannunziano gli sviluppi delle opere future e che evidenziano la sua prospettiva storicistica: la conoscenza dei fatti è "scuola di morale e di politica"; la vera sostanza della storia è la libertà, e i suoi storici più veri sono coloro che hanno lottato per affermarla. I "giusti materiali a' Tucididi e a' Taciti", Lomonaco li "somministrerà", per quanto riguardava il tragico epilogo della Repubblica, nel *Rapporto al cittadino Carnot* (76).

Ma il giornale di Lomonaco, quasi certamente, non vide la luce (77). E i motivi possono essere soltanto ipotizzati. Si può pensare alla difficoltà di natura economica ed organizzativa che l'impresa personale, anche ambiziosa, di Lomonaco comportava; ma anche al fatto che l'uscita del *Monitore* della de Fonseca, che si proponeva gli stessi obiettivi, abbia anticipato e, quindi, vanificato, il suo progetto e che il "cittadino Francesco Lomonaco sempre intento a sacrificarsi al pubblico bene", vi abbia rinunziato. Resta il fatto che egli ha quasi certamente anticipato tutti nel lanciare l'idea e il programma di un giornale repubblicano e democratico (78).

Un'idea largamente accolta e sentita se, nei primi mesi della Repubblica, a Napoli sorsero ben dieci giornali giacobini. (79). Eccone i titoli in ordine di pubblicazione. 1)*Monitore Napolitano* (Il) (modificò il titolo in *M.Napoletano* dal 15° n. in poi), uscì dal 2 febbraio all'8 giugno, in 35 nn. bisettimanali. Forse uscì un 36° n. il 13 giugno. 2) *Giornale patriottico della Repubblica napoletana dove si trovano per ordine tutte le produzioni patriottiche date finora in luce in fogli volanti*, 8 nn., dal 14 febbraio all'aprile. 3) *Corriere d'Europa* di G. de Silva e A. Coda, 26 nn. dal 16 febbraio al 14 maggio. 4) *Corriere di Napoli e di Sicilia* di Marcilly e Cantigona, 20 nn. dal 25 febbraio al 27 aprile. Pubblicato in italiano e francese, era sovvenzionato dal Governo. 5) *Venditore repubblicano* di G. Mattei e Alety, dal 21 marzo al (?); se ne conoscono 4 nn., fino al 19 aprile. Era un giornale di articoli politici e letterari, privo di cronaca. 6) *Giornale estemporaneo*, dal 31 marzo al (?), 9 nn. 7) *Spettatore napoletano*, se ne conosce solo il n. 7 del 4 giugno. 8) *Gazzetta del Genio* (La), se ne conosce solo il n. del 6 apri-

76) B. Croce ha tenuto presente e citato più volte il *Rapporto* nella sua opera sulla Rivoluzione. Cfr. pp.97, 110, 156, 258-59, 269.
77) Cfr. B. CROCE, *op.cit* 74.
78) Il *Diario napoletano* dà notizia della pubblicazione del giornale della de Fonseca il 29 gennaio: "È annunziata la stampa di un *Monitore napoletano* che darà notizia di tutte le operazioni del Governo". Non fa però alcun nome e ne ignorerà, poi, l'uscita il 2 febbraio.
79) Cfr. R.DE FELICE, a cura, *I giornali giacobini italiani*, Feltrinelli, Milano 1964.

le. 9) *Vero repubblicano* (Il), settimanale, se ne conoscono il Prospetto e i nn. 1 e 4. 10) *Giornale letterario repubblicano* di A. Nobile, se ne conoscono il programma e un fascicolo.

Appare impensabile che in tutto questo fervore di iniziative pubblicistiche, proprio Francesco Lomonaco ne restasse al di fuori e non trovasse il modo di realizzare, sia pure in un giornale non suo, i programmi enunciati nel *manifesto*.

Il Croce commenta così il sorgere dei giornali giacobini a Napoli: "Fu allora come il natale del giornalismo giacobino a Napoli; prima di quel tempo si pubblicavano soltanto aridi notiziari con le nuove dei paesi esteri e con pochi ragguagli sulle cerimonie di corte, le feste, le recite dei teatri, le vestizioni monacali e simili materie; mentre continuava l'uso degli "avvisi" manoscritti per le notizie più rare e scandalose. La stampa politica venne introdotta in Italia con le repubbliche italo-francesi..." (80). Se è vero questo, allora è lecito concludere che Francesco Lomonaco, col suo *manifesto*, si è collocato fra i fondatori del giornalismo politico di Napoli, anche se la storia gli è stata avara di riconoscimenti.

Gli ultimi giorni di Lomonaco a Napoli coincisero con la tragica caduta della Repubblica. Di tale tragedia è toccato a lui essere il primo, appassionato storico. Ma il *Rapporto al cittadino Carnot* non è soltanto l'atto di accusa al Méjan per il suo tradimento, nè è soltanto la raccapricciante denunzia delle crudeltà della reazione. Esso è un documento indirettamente autobiografico dal quale è possibile dedurre la partecipazione personale di Lomonaco agli avvenimenti, la lucida attenzione non solo al loro sviluppo esteriore, ma, soprattutto, alle trame segrete che li muovevano, la forte passione patriottico-repubblicana che lo disponeva ad essere, lui stesso, come gli altri 136 di cui elenca i nomi, vittima della repressione.

La posizione di Lomonaco, durante i giorni delle trattative per la capitolazione, dovette essere molto vicina a quella degli uomini di governo e, comunque, in un punto di osservazione e di informazione importante (81), se potrà poi inserire nel *Rapporto* notizie e dettagli non attinti a documenti, ma esclusivamente alla sua memoria o ad appunti che, molto verosimilmente, sopratutto per

80) B. CROCE, *op.cit*, p. 34.

81) Secondo alcuni, Lomonaco era medico militare nell'esercito partenopeo (Cfr. G.DE PAOLI, *Pavia cisalpina e napoleonica 1796-1814*, Saggi e notizie da documenti inediti, Tip. Viscontea, Pavia 1974, p.231).

quanto riguarda i nomi dei condannati, egli aveva avuto cura di segnare.

Il 13 giugno l'esercito borbonico guidato dal cardinale Fabrizio Ruffo, dopo aver travolto la nobile resistenza dei repubblicani al ponte della Maddalena, si impossessava di Napoli. Soldati e lazzaroni riempirono le vie della città di terrore, di violenza e di orribili stragi all'insegna della caccia al giacobino.

Lomonaco ha descritto i misfatti e gli orrori incredibili di quei giorni con toni che potrebbero apparire esacerbati dal suo odio di parte e con una crudezza agghiacciante che potrebbe far pensare ad una acritica accettazione di racconti incrudeliti dalla fantasia. Ma si legga, per un adeguato confronto che renda giustizia alla verità del racconto lomonachiano, ciò che riferisce il De Nicola il mercoledì 3 luglio: "È degno di essere notato che fu veduta ieri una cosa orrorosa a dirsi, ma che fa conoscere che cosa sia l'uomo. Essendosi bruciati i corpi di due Giacobini, il popolo furioso e sdegnato, ne staccava i pezzi di carne abrustolita e li mangiava, offrendoseli l'un l'altro fino i ragazzi. Eccoci in mezzo ad una città di cannibali antropofagi che mangiano i loro nemici" (82).

L'estrema resistenza dei patrioti, protetta dai cannoni di Castel Sant'Elmo, occupato dai francesi di Méjan, si svolse dal Castel Nuovo, dal Castel dell'Uovo e nella Vigna di San Martino, dove si erano asserragliati. Certamente Lomonaco era in uno di questi posti, dove si erano trincerati anche gli uomini delle Commissioni esecutiva e legislativa (fra cui i grandi: Pagano, Russo, Conforti, Cirillo, Ciaia), i ministri e gli esponenti più rappresentativi della stagione repubblicana.

Il Ruffo, volendo ottenere la pacifica resa dei Castelli, iniziò le trattative per una onorevole capitolazione. Questa venne firmata il 23 giugno dal Ruffo, dal Mèjan come garante per la Repubblica napoletana, dal francese Micheroux, dal russo Baillie, dal turco Achmet e dall'inglese Foote. "Essa garantiva salva la vita ai repubblicani, i quali sarebbero usciti dai Castelli con gli onori militari e avrebbero potuto imbarcarsi per Tolone, oppure rimanere a Napoli senza essere molestati" (83). Ma l'arrivo di Nelson, il giorno successivo, compromise i patti raggiunti. L'ammiraglio inglese, interprete della volontà dei Sovrani, ma interessato ad annientare il partito francese e a legare sempre più Napoli alla politica

82) C. DE NICOLA, *Diario napoletano*, cit., p.224
83) G. CANDELORO, *op.cit*, p.274.

inglese, dichiarò che i repubblicani dovevano essere considerati ribelli e traditori e come tali trattati.

Evacuati dai Castelli, furono imbarcati sulle navi e quivi trattenuti in prigione in attesa delle decisioni sovrane. "In vigore del trattato - narra Lomonaco - i repubblicani furono menati sulle polacche, ma invece di mettersi alla vela, restarono inchiodati nella rada di Napoli. E si vide il fenomeno che una immensità di persone in maggior parte ignote fra loro stavano unite insieme dividendo le stesse angustie, e soggettate alle stesse sofferenze, come se avessero scampato un tremoto, o qualche altra crisi della natura" (84).

Ferdinando IV, giunto a Napoli l'8 luglio, smentì il suo cardinale dichiarando decaduta la capitolazione, e diede inizio alla repressione fisica dei patrioti. Tre giorni dopo, Méjan consegnava al governo borbonico Castel Sant'Elmo.

Il comandante francese sarà additato, nel *Rapporto*, non senza esagerazione, come il principale responsabile del tradimento della Repubblica, come colui che, pur potendo, non aveva fatto nulla affinchè i patti della capitolazione venissero rispettati e come colui che "corrotto dall'oro inglese, non si fece scrupolo di slanciare una repubblica sul cratere di un vulcano..." (85). Tornato in patria, Méjan, accusato dallo Championnet, fu deferito al Consiglio di guerra e punito lievemente. Oggi "l'accusa fattagli di aver ceduto Sant'Elmo per denaro è provata da documenti scoperti in tempi recenti" (86). Il che dimostra come Lomonaco fosse ben informato.

La violenza assassina del Borbone, "poichè di assassinio si deve parlare per la violazione della capitolazione" (87), si abbattè sui prigionieri delle navi-carceri. Le chiamate dei rei per la impiccagione e la decapitazione fissarono nella mente di Lomonaco i nomi illustri e meno illustri "della luminosa schiera dei martiri della rivoluzione napoletana" e del primo Risorgimento italiano, giacchè come dirà Lomonaco con lumonosa intuizione: "La caduta di Napoli produsse quella di tutta l'Italia...Napoli, centro del patriottismo, è fatta per essere la sede della libertà italiana" (88).

In una delle chiamate, sembra sia stato fatto anche il suo nome, ma scritto o letto male: *Lamanica*. Questo errore lo salvò; seb-

84) *Rapporto*, pp.78-79.
85) *Ivi*, p.84.
86) G. CANDELORO, *op.cit*, p.275.
87) *Ibidem*.
88) *Rapporto*, pp. 150-51.

bene nella *Filiazione dei rei di Stato di Napoli del 1799*, la sua identità sia stata fedelmente riportata: "Francesco Lomonaco, figlio di Nicola e di Margherita, di Fiorenza (sta per Fiorentino?), e propriamente di Monte Albano, d'anni 24, capelli e ciglie castagni scuri, occhi cervone, viso bilungo, tarlato di vajuolo, naso grosso, stutura 4,4" (89).

C'è una pagina, sentitamente autobiografica, in cui egli descrive lo stato d'animo dei prigionieri delle navi, di quelli che, come lui, sfuggiti alla morte, vivevano la infelicità dell'esilio: "Involata così innanzi a' nostri sguardi la libertà, le lave vulcaniche della controrivoluzione allagano Napoli, i vapori della tirannia ingombrano da per tutto l'atmosfera di quella regione, e il Sole della libertà italiana resta eclissato. In questa lugubre catastrofe, qual eterna notte sopravviene per noi! da quali dolori sono rose le nostre anime! come il passato si desidera, e non si ardisce di sperare! Come il presente ci opprime! L'avvenire ci spaventa!...

Compagni! Voi, che divideste i pericoli della Patria, e che ora siete a parte dell'infelice, ma glorioso esilio, voi potete ricordarvi dell'abbattimento e della desolazione, che in quell'epoca agghiacciò i cuori di tutti noi. Voi che inviluppati ne' cenci della miseria, ad onta delle procelle del mare, dell'urto degli elementi, dell'ira dell'avversa sorte, e *dell'oppresione dei potenti*, non cessate di rinnovare sull'altare della virtù il giuramento della *futura rivendicazione*, voi vi potete sovvenire come la crisi fatale versò a piene mani nella tazza de' nostri piaceri le amare angosce, che minacciavano gettarci nel regno della morte..." (90).

LOMONACO A PARIGI.

Purtroppo, si ha soltanto la notizia dell'esilio di Francesco Lomonaco nella patria della Rivoluzione. Si sa che, dopo essere sbarcato a Marsiglia, con una delle navi che fu fatta partire da Napoli dopo che la vendetta borbonica si ritenne placata, si recò a Pari-

89) Cfr. G. NATALI, *op.cit*, p.6. C'è un errore nella età. In realtà, nel 1799, Lomonaco aveva 27 anni; a meno che il suo nome non fosse stato trascritto, senza aggiornare l'età, da elenchi di qualche anno prima, distrutti nel 1803. Il che confermerebbe l'ipotesi della sua partecipazione alla congiura giacobina del '94 e che, comunque, era segnalato come elemento pericoloso.
90) *Rapporto*, pp.80-81.

gi. La sua permanenza in Francia è databile approssimativamente dall' agosto del 1799 al luglio 1800 (91).

Pur non disponendo, allo stato attuale, di dati biografici certi, è possibile, tuttavia, affermare che l'esilio francese influì in modo, forse, determinante sui suoi futuri orientamenti culturali, fornendogli, oltre che esperienze politiche nuove, anche un contatto più vivo con l'ultimo illuminismo.

Il suo primo inserimento dovette essere nel gruppo degli esuli italiani, già emigrati in seguito alla caduta delle varie repubbliche. Si ritrovarono in Francia cisalpini, veneti, piemontesi, romani, napoletani. La loro condizione era quella degli accolti, in nome dei principi rivoluzionari, ma dei tollerati, in virtù dei nuovi orientamenti della politica direttoriale. Si pensi, ad esempio, che il Direttorio non aveva mai riconosciuto la Repubblica partenopea, che non aveva voluto "neppure ricevere i delegati che essa aveva inviato a Parigi" (92), e che lo Championnet, artefice dell'intervento armato francese in appoggio ai rivoluzionari, era stato richiamato in patria e deferito al Consiglio di guerra.

Ma già prima dell'arrivo di Lomonaco, i patrioti esuli, approfittando del nuovo clima politico determinatosi per l'accresciuta influenza giacobina in seguito al colpo di Stato del 30 pratile a.VII (18 giugno 1799), diedero vita ad un movimento unitario nazionale e indirizzarono al Corpo legislativo francese alcune petizioni per chiedere la adozione di una politica orientata decisamente verso la formazione di una repubblica italiana unitaria (93).

L'idea della unità italiana venne acquistando sempre più centralità e valore di programma per l'azione dei patrioti . Un ruolo di primo piano per il movimento e nel movimento, fu svolto da Cesare Paribelli, autore anche della prima petizione: *Indirizzo dei Patrioti Italiani ai Direttori e Legislatori francesi* del 18 giugno. In essa i termini della questione unitaria, pur carichi di ingenuo ottimismo per l'opera liberatrice della Francia, venivano esplicitamente posti. "...tutte insomma le parti d'Italia, che non presentano ai loro abitanti nè libertà, nè Patria, nè un regolamento stabile, nè alcun punto centrale, nè veruna forma di governo, implorano ad alta voce dal Popolo e dal Governo francese un atto solenne, che solo può contenere la loro salvezza, che riattacchi

91) Ciò sulla base di quanto scrive il Croce: "Dall'agosto del 1799 al maggio 1800, approdarono a Marsiglia i bastimenti carichi di tutti quei miserandi avanzi della gran ruina" (*op.cit*, pp.348-49).
92) F. FURET e D. RICHET, *La Rivoluzione francese*, 2 voll., Laterza, Bari 1980, II p.537. Cfr. anche B. CROCE *op.cit.* pp.279-91.
93) Cfr. G. CANDELORO, *op.cit.*, p. 278. Anche pp.279-283.

e riunisca gli avanzi dispersi di questo gran tutto, e renda all'anima italiana l'energia, di cui sono ormai privi, proponendo loro una molla potente ed un segno determinato, cioè la *Repubblica Italiana*. Allora tutti gli italiani a gara prenderanno le armi e sapranno per quale cagione e per quali avvantaggi avranno a cimentare la loro vita" (94).

Fecero seguito una seconda ed una terza petizione dello stesso tono, ma tendenti, soprattutto la terza, a mettere in rilievo i vantaggi che la Francia avrebbe tratto dalla unificazione italiana.

Sempre nel clima favorevole determinatosi dalla reviviscenza giacobina e dalle aperte critiche che l'ala sinistra muoveva alla politica italiana del Direttorio, apparvero altri due scritti fortemente critici nei confronti della politica direttoriale in Italia: *Le cri d'Italie (il grido d'Italia)* e *l'Aperçu sur les causes qui ont dégradé l'esprit en Italie et sur les moyens de le relever (Cenno sulle cause che hanno depresso lo spirito pubblico in Italia e sui mezzi per risollevarlo)*. Nel secondo, in particolare, si arrivava ad enumerare gli errori francesi, fra cui quello di aver voluto fare una rivoluzione *francese* in Italia, soffocando il sentimento nazionale; quello di aver offeso gli italiani sottoponendoli a vessazioni e spogliazioni; quello di aver lasciato l'Italia divisa.

Ma il cambiamento di politica, che i patrioti invocavano, non ci fu. Già alla fine di agosto del '99 i giacobini accusavano i colpi loro inferti dal moderatismo borghese e si avviavano verso la irreversibile crisi che sarà sancita dal colpo di Stato del 18 brumaio (9-10 novembre) 1799 con la istituzione del Consolato.

"Tuttavia - nota il Candeloro - se fallì allora la speranza degli unitari di realizzare i loro progetti con l'aiuto dei giacobini francesi, se lo stesso movimento patriottico-unitario, nella forma giacobina e filogiacobina che aveva assunto nel triennio rivoluzionario, si scompaginò e si disperse, la formulazione che allora era stata data all'idea repubblicana ed unitaria rimase come un programma massimo, considerato da molti utopistico ed irrealizzabile, o realizzabile solo in avvenire lontano, ma ormai insopprimibile nella coscienza politica di tutti quegli italiani, che dall'esperienza del triennio rivoluzionario e dalla tragedia del '99 avevano tratto la convinzione della necessità di un rinnovamento più o meno profondo dell'Italia" (95).

E tra questi è, senz'altro, annevorabile Francesco Lomonaco. Si è parlato, infatti, dell'azione del movimento patriottico dei ri-

94) Il testo completo dell'*Indirizzo*, in B. CROCE, *op.cit*, pp. 334-37.
95) G.CANDELORO, *op.cit*, p.282.

fugiati in Francia, non per affermare con certezza che egli ne abbia preso parte; ma per stabilire un nesso di continuità fra la sua concezione della unità italiana, espressa qualche mese dopo nel *Colpo d'occhio sull'Italia* e quella degli esuli italiani, e per ricercare nelle varie *petizioni* nel *Crie d'Italie* e, sopratutto, nell'*Aperçu*, i vari antecedenti del suo *Rapporto al cittadino Carnot*.

Il fatto poi che Lomonaco abbia vissuto da vicino il tramonto del giacobinismo e l'ascesa politica di Napoleone, spiega anche la fine del suo giacobinismo, il realistico abbandono di ogni utopia rivoluzionaria e la sua speranza che il problema italiano venisse risolto dalla volontà politica del primo Console più che dalla rivoluzione dei popoli.

Ma l'obbligato soggiorno di Lomonaco in Francia fu determinante nel fissare l'orientamento filosofico del suo pensiero nella direzione naturalistico-sensista propria di quella seconda generazione dei sensisti che furono gli *Idéologues*. Certamente egli giunse in Francia con una formazione già incline a marcare gli aspetti naturalistici della realtà umana e con una scelta già operata a favore dell'empirismo sensista e contro il razionalismo cartesiano. Ma durante i mesi parigini egli "francesizzò" il suo pensiero aggiornandolo agli ultimi sviluppi del sensismo che andavano ormai criticamente oltre le posizioni del Condillac.

Negli ultimissimi anni del Settecento si stava realizzando in Francia quella rivoluzione culturale che, conseguenza logica di quella politica, doveva repubblicanizzare l'istruzione e creare un nuovo spirito pubblico. L'atto più significativo di tale rivoluzione fu la creazione, il 3 brumaio, a.IV (25 ottobre 1795), dell'Istituto di Francia: grande organismo scientifico diviso in tre classi che raggruppavano l'intero corpo dello scibile: scienze fisiche e matematiche, letteratura e belle arti, scienze morali e politiche. Esso, organo costituzionale come il Direttorio e i Consigli, subentrava alle Accademie raggruppando l'*élite* intellettuale dell'epoca e svolgeva un ruolo culturale e politico al tempo stesso. Napoleone, fra una campagna e l'altra, ne diventò assiduo e amava strategicamente dichiarare: "La mia religione è quella dell'Istituto"(96).

La filosofia ufficiale era sempre l'illuminismo, ma depurato dei suoi caratteri razionalistici e fatto risalire alle sue matrici in-

96) Cfr. F.FURET e D.RICHET, *op.cit*, pp.580-81.

glesi, per cui Bacone, Hobbes, Locke divennero i punti di più frequente riferimento nella impostazione utilitaristica del sapere e, tra i francesi, furono preferiti Bonnet, Hélvetius e Condillac che avevano fondato la visione sensistica dell'uomo e delle sue facoltà, peraltro in continuità con il pensiero di Buffon, Diderot, d' Holbach, La Mettrie.

La ricca eredità della filosofia dei lumi andò a cristallizzarsi nella visione del mondo degli *idéologues*, per cui Sergio Moravia, dopo aver notato che fra il 1770 e il 1790 si ebbe il "tramonto di proporzioni vistose" di tutti i grandi illuministi: da Hélvetius (1771) a Voltaire e a Rousseau (1778), da Condillac (1780) a Turgot (1781), da D'Alembert (1783), a Diderot (1784), fino a Buffon (1788) e d' Holbach (1789), ha potuto affermare: "In realtà la scomparsa di quelli che sono stati chiamati di recente i "grands meneurs du jeu philosophique" non significa nè la scomparsa di tutta la generazione dell'*Encyclopédie*, nè soprattutto la scomparsa della filosofia, delle scienze, della teoria e della prassi politica che s'erano ispirate ai lumi della *raison*. Il tramonto dei *philosophes* non implica il tramonto della cultura illuministica. Dopo i *philosophes* vengono gli *idéologues*. Ben lungi dall'esaurirsi con gli anni Ottanta, la storia delle *lumières* conoscerà con essi un'ultima e fiorente stagione" (97).

Il gruppo degli ideologi, il cui centro fu per diversi anni il salotto di Madame Helvetius ad Auteil, era costituito da studiosi quali Volney, Garat, Guingené, Laromiguière, Cabanis, Destutt de Tracy, tutti facenti parte, come membri ordinari e come corrispondenti, dell'Istituto. Il loro problema preciso, in quanto ideologi, fu quello gnoseologico, inteso come descrizione e analisi delle nostre facoltà intellettuali e della formazione delle idee sull'unica base delle sensazioni. Di qui il rifiuto di ogni forma di innatismo e di qualsiasi spiegazione metafisica della conoscenza umana, come anche l'abbandono di tutte le teorie che non fossero suffragate da prove sperimentali e dal rigoroso calcolo del ragionare. "Nel suo significato ristretto, l'*idéologie* designava dunque lo studio della genesi delle idee, da condursi secondo la metodologia *analytique* perfezionata da Condillac, ma in modo più rigoroso e completo di quanto non avesse fatto l'autore del *Traité des sensations*" (98).

Ma centrali, nei loro interessi, furono anche i problemi dell'uomo, visto nella ricostituita unità psico-fisica, base dinamica

97) S. MORAVIA, *Il tramonto dell'illuminismo*, Laterza, Bari 1968, p.14.
98) *Ivi*, p. 17.

di tutte le sue attività, e della società, considerata nei suoi processi e nelle sue modificazioni sempre sulla base della costituzione naturale dell'uomo, del meccanismo dei suoi bisogni e delle sue passioni. Si determinò così dal 1795, un orientamento di *ideologia fisiologica* e *fisio-psicologia* sostenuto da un gruppo di *Médicins-philosophes*, il cui programma era quello del superamento di ogni forma di dualismo antropologico in nome della unitaria struttura organica dell'essere umano. E fu questo l'orientamento prevalente, tanto che lo stesso Tracy dirà: "Ciò che si chiama Ideologia non è, nè deve e può essere, se non una parte e una dipendenza della Fisiologia" (99), che troverà la più completa espressione nell'opera di Cabanis *Rapporti tra il fisico e il morale dell'uomo*.

Di qui il tipico atteggiamento antimetafisico, volto all'accertamento empirico dei fatti e all'utilizzazione nelle scienze sociali e nello studio dell'uomo, degli stessi metodi da tempo applicati alle scienze naturali, e in primo luogo della matematica. "Tale atteggiamento presuppone la possibilità di prevedere e dominare i fenomeni umani, sottraendoli al dominio della retorica, della declamazione e dell'incertezza che è propria del pensiero filosofico" (100).

In realtà, nota ancora il Moravia, "Cabanis, Destutt de Tracy e i loro amici e discepoli andranno presto individuando nell'ideologia non solo la "scienza" rivolta all'indagine di certi contenuti psico-fisiologici, bensì la "filosofia" per eccellenza, la metodologia formale, connessa naturalmente con una determinata concezione della realtà, ch'era d'uopo utilizzare in tutti i campi del sapere e dell'agire umano" (101).

Non possiamo stabilire quali contatti reali il Lomonaco abbia avuto con l'ambiente degli ideologi; ma non è difficile immaginare il suo interesse per la nuova cultura, sia per la sua curiosità intellettuale, sia per la consonanza fra la sua precedente formazione e le idee che circolavano a Parigi, sia per la sua esigenza metodologica empirico-sperimentale, legata all'insegnamento del Lauberg e agli studi di medicina fatti agli Incurabili di Napoli.

Una spia, forse, che consente di dire che Lomonaco era a conoscenza delle vicende, degli orientamenti e dei nomi dei componenti il gruppo degli ideologi, è la duplice citazione che fa del La Harpe, transfuga della Rivoluzione, cui peraltro aveva dato an-

99) Cit. in francese dal MORAVIA, *op.cit*, p.18.
100) *Enciclopedia di Filosofia*, Garzanti, Milano 1981, p.423, col.II.
101) S.MORAVIA, *op.cit*, p.18.

che il contributo del carcere, e, successivamente, dello stesso movimento ideologico. La prima si trova nel *Rapporto* e riguarda il La Harpe rivoluzionario, autore di una celebre Ode contro Maria Antonietta e che Lomonaco traduce ed applica alla regina napoletana (102). La seconda citazione è nell'*Analisi della sensibilità* ed è polemica nei confronti di un La Harpe che si era convertito al cattolicesimo, avvicinato ai monarchici; era diventato un metafisico fideista e, in quanto tale, conduceva una lotta contro gli ideologi, criticava aspramente l'*Esprit* di Helvétius, contrapponendo al modello di un uomo materiale e terreno ivi descritto, la vecchia immagine scolastica della natura umana. È interessante, però, notare che la polemica di Lomonaco riguarda uno specifico argomento ideologico, quale quello della origine delle sensazioni, e che il suo dissenso dal La Harpe è dovuto al fatto che condivide pienamente, come si vedrà, la posizione degli ideologi (103).

Ma, oltre questo, non c'è che l'analisi dell'opera lomonachiana a stabilire la sua appartenenza alla Ideologia e a verificare come non solo i temi e i problemi, ma anche lo spirto e il metodo che lo guidano siano quelli specifici della nuova filosofia francese e, in particolare, quelli del medico-filosofo Pierre Cabanis.

Il fatto che egli non faccia mai esplicito riferimento agli *idéologues*, lo si può spiegare considerando che le grandi opere ideologiche, come gli *Elementi di ideologia* di Destutt de Tracy e i *Rapporti tra il fisico ed il morale dell'uomo* di Cabanis, furono pubblicate dopo la sua *Analisi della sensibilità*: i primi fra il 1802 e il 1805; i secondi nel 1802, anche se il Cabanis aveva iniziato la lettura delle prime sei *Memorie* all'Istituto (classe scienze morale e politiche, sezione "analisi delle sensazioni e delle idee") fin dal 1796 (104). Si deve inoltre tener conto del carattere anonimo e rapsodico con cui l'esule napoletano potè cogliere le suggestioni ideologiche che gli venivano dall'ambiente culturale parigino. Suggestioni che egli dovette cercare di fissare subito e di elaborare in quella forma rapida, molto spesso carente di sviluppo e di dimostrazione, che è la forma dell'*Analisi*. Che Lomonaco abbia potuto pubblicare la sua opera fondamentale e più impegnativa nel 1801, cioè soltanto alcuni mesi dopo il suo ritorno dall'esilio, avendo nel frattempo anche scritto e pubblicato il *Rapporto*, lascia pensare che egli abbia lavorato già in Francia alla

102) *Rapporto*, p.112.
103) *Analisi*, p.205. Su La Harpe, cfr. S. MORAVIA, *op.cit.*, 431-37.
104) La prima traduzione italiana degli *Elementi di Idelogia* apparve tra il 1817 e il 1819 ad opera di L. Campagnoni; mentre l'opera di Cabanis fu tradotta soltanto nel 1820.

stesura dell'opera, almeno sotto forma di appunti. La frammentarietà dell' appunto, infatti, e la vastità dei temi non hanno trovato organicità e spazio adeguati nello svolgimento dell'opera. Al confronto con le opera citate di Cabanis e di Tracy, che pure trattano gli stessi temi, l'*Analisi* di Lomonaco appare come una serie di note su cui, però, sarebbe stato necessario un intervento ben più ampio e profondo.

Resta incontestabile, come il presente lavoro cercherà di dimostrare, la struttura ideologica e specificamente cabanisiana della *Analisi* e del pensiero filosofico di Lomonaco espresso anche nei *Discorsi letterari e filosofici*. Tale interpretazione del filosofo lucano, trova un unico, accidentale appoggio nel fatto che il citato S. Moravia, il più attento studioso italiano degli *idéologues*, parlando della influenza della cultura tardo-illuministica francese in Italia, fa il nome del Lomonaco come colui che "studiò le relazioni tra il fisico e il morale dell'uomo" (105). Come Cabanis, dunque.

Generalmente Lomonaco è ricordato solo per il *Rapporto al cittadino Carnot* e, sull'esempio del Manzoni e del Croce, come uno dei diffusori del pensiero del Vico fra gli illuministi lombardi. Coloro che si sono occupati in particolare dei rapporti fra illuminismo francese ed illuminismo italiano, o non lo nominano affatto, nemmeno fra i minori, o, come G. Capone Braga, lo collocano nella indistinta schiera dei sensisti condillachiani. Della *Analisi della sensibilità* questi dice: "opera schiettamente condillachiana, in cui l'autore, medico, considerava la psicologia come scienza madre, dalla quale derivano e la logica e l'etica e l'estetica e la politica, e alla quale servono di fondamento l'anatomia e la fisiologia" (106). Ma, proprio perchè è, in linea di massima, vero ciò che Capone Braga dice della *Analisi*, non è accettabile la definizione di "opera schiettamente condillachiana."

Allo stesso modo il sensismo di Lomonaco non è condillachiano come quello, pur con le debite distinzioni, di un Romagnosi o di un Soave. In lui vi è tanto di Condillac quanto ve n'è negli ideologi e, forse, anche meno. La soglia della distinzione è, come si vedrà, principalmente il problema dell'anima che fa del sensismo lomonachiano un sensismo materialista; anche se tale materialismo deve convivere con una tensione etica che, non poche volte, sembra comprometterlo.

105) S.MORAVIA, *op.cit*, p.23. A Moravia si deve, a quanto mi risulta, il primo ed unico inserimento del nome di Lomonaco in una Storia della filosofia per le scuole. Cfr. il suo *Filosofia: storia e testi*, Le Monnier, Firenze 1984, p.214. Ma lo fa a proposito della diffusione del pensiero vichiano in Lombardia.

106) G.CAPONE BRAGA, *La filosofia francese e italiana del '700*, Cedam, Padova 1942, p.101.

È questa la posizione che fa di Lomonaco un singolare e, purtroppo, un singolarmente ignorato, nella cultura italiana dei primissimi anni dell'Ottocento. Tale singolarità ci sembra dovuta alla esperienza francese; esperienza in cui la sua formazione medica e naturalistica, si trovò in piena e fortunata sintonia con la filosofia dei *médicins-philosophes*.

Non si deve però pensare che egli sia stato semplicemente la eco delle voci d'oltralpe. Anche nella *Analisi*, che pure è l'opera più schiettamente ideologica, prorompe la italianità di Lomonaco nei continui richiami al naturalismo di Telesio, di Campanella, di Bruno, di Galilei, ai quali rivendica i diritti di primogenitura nella filosofia moderna, e alla *Scienza nuova* del Vico, della quale si serve come argomentazione probante della sua analisi della sensibilità e delle sue modificazioni.

LOMONACO A MILANO

Gli esuli italiani dovettero salutare con esultanza la vittoria di Bonaparte sul comandante austriaco Melas a Marengo, il 14 giugno del 1800, e la convenzione di Alessandria del 19 giugno che imponeva il ritiro dell'esercito austriaco oltre il Mincio. Per essi si apriva la via del ritorno in Patria. E la Patria fu Milano, con altre città della rinata Repubblica Cisalpina che si popolarono di patrioti napoletani, veneti, romani, protagonisti del triennio rivoluzionario.

Francesco Lomonaco giunse a Milano, presumibilmente, fra i primi rimpatriati e, sebbene il 28 marzo del 1801 venisse firmata la pace di Firenze tra Francia e Regno di Napoli, in base alla quale si imponeva al Borbone di riaccogliere gli esuli, egli preferì restare a Milano. I motivi di tale scelta sono da ricercare non tanto nel triste ricordo delle sofferenze napoletane, quanto piuttosto nel fatto che Milano dovette apparire, ai suoi occhi, come il centro della cultura e dell'azione patriottica, in cui si poteva operare per realizzare il nuovo ideale politico che gli ardeva in petto: la unità della Nazione Italiana.

Di tale ideale egli innalzò immediatamente la bandiera pubblicando, poco dopo il suo arrivo, il *Rapporto al cittadino Carnot* e il *Colpo d'occhio sull'Italia*.

L'occasione per la stesura e la pubblicazione del *Rapporto* fu colta, probabilmente, da Lomonaco in una dichiarazione del ministro della guerra francese che diceva di ignorare gli avvenimenti napoletani e "chi fu principalmente il perfido, il quale dando gli ultimi colpi all'edificio eretto dal prode Championnet, scavò la tomba della libertà Napoletana"(107).

In realtà, la vicenda Méjan, come si è accennato, era già iniziata nel luglio del '99, quando il tenente Bouquet ed altri ufficiali francesi di guarnigione a Napoli, appena sbarcati a Marsiglia, avevano pubblicato un preciso atto di accusa contro il Méjan. Atto di accusa che consentì, come si è detto, allo Championnet di arrestarlo nel mese successivo e di deferirlo al Consiglio di guerra. Di ciò Lomonaco era a conoscenza e sembra improbabile che non lo fosse anche Carnot.

Ma, trascinandosi a lungo il processo, il Bouquet, che si trovava in Olanda, nell'agosto del 1800 si rivolgeva con una lettera, cui annetteva una sua ricostruzione dei fatti napoletani, al Paribelli chiedendogli di precisargli le accuse che i patrioti napoletani muovevano al Méjan e suggerendogli di "far conoscere al ministro della guerra e di depositare negli uffici di polizia e dei tribunali militari una copia dei pezzi che mi avrete mandato"(108).

Consapevolmente o no, Lomonaco eseguì l'invito di Bouquet. È chiaro, allora, che il *Rapporto* fu pubblicato dopo l'agosto del 1800, altrimenti non si spiegherebbe la richiesta dell' ufficiale francese al Paribelli; e si può anche supporre che, mentre questi scriveva il memoriale, sotto forma di lettera, per il Bouquet, Lomonaco si fosse assunto l'incarico di informare pubblicamente il ministro della guerra.

Il Croce si limita a notare la concomitanza temporale fra il memoriale e il *Rapporto* (109). Ma vi è anche una sostanziale corrispondenza di contenuto fra le testimonanze dei patrioti raccolte dal Paribelli e le esperienze raccontate dal Lomonaco. Con la differenza che mentre il patriota valtellinese elenca semplicemente i capi di accusa contro Méjan, il napoletano eleva la sua denuncia al piano storico-politico, volendo dimostrare "l'indole del potere arbitrario", "la barbarie del dispotismo", "i principi della giustizia universale calpestati; i rapporti che mantengon la concordia dell'uman genere lesi in tutta la loro estensione; gli sforzi

107) *Rapporto*, p.65.
108) Cit. in francese da B.CROCE, *op.cit.*, p.356
109) *Ivi*, p. 359, nota.

di soffocare il grido della filosofia sempre più raddoppiati" (110). E dichiara anche la sua fede nella storia, nella ragione e nel progresso, in una fusione del tutto personale, che si conserverà costante nel suo pensiero, fra vichismo ed illuminismo. "I corpi sociali, come i pianeti sono inviluppati nel cerchio de' loro movimenti invariabili e regolari. È gran tempo che la forza del dispotismo ha agito sulla terra, e quest'azione dev'essere bilanciata da una riazione delle società civili. Le lunghe oppressioni debbono necessariamente menare la indipendenza. Guai, guai a' tiranni...La ragione, che già va divenendo cosmopolita, incomincia a mostrare a' popoli la turpitudine delle loro catene, ed essi arrossiscono a sopportarne il peso e a baciare la mano che gli strangola. Il grande albero delle scienze, che era tanto agitato da' fieri aquiloni della superstizione e della tirannia, gettando sul secolo futuro più profonde le sue radici, spanderà i fronzuti rami, all'ombra de' quali sarà per riposare la insultata umanità" (111).

Il valore precipuo del *Rapporto* non sta, come si è creduto, nella sua, pur discutibile, testimonianza dei fatti; ma nella concezione storica generale, di cui sarà fatto discorso più ampio, che lo illumina; non nell'essere il triste martirologio "se non di santi, di uomini di Plutarco" (112); ma nel saper cogliere la fecondità del martirio non per misteriosa disposizione, ma per l'ineluttabile giustizia che governa la natura: "I tuoi oppressori saranno puniti: altrimenti bisogna attendere che la natura intera si naufraghi, e le sue leggi si sovvertano" (113).

Per questo riteniamo che l'aver inteso il *Rapporto* come analisi delle cause del fallimento della Rivoluzione e l'averlo, come tale paragonato al *Saggio storico sulla Rivoluzione napoletana del 1799* di Vincenzo Cuoco, pubblicato l'anno successivo nella stessa Milano, non abbia giovato alla retta valorizzazione dell'opera lomonachiana giustamente, sotto questo aspetto, offuscata dal *Saggio* e pubblicata, in seguito, come appendice di questo.

Ma in che cosa dovesse consistere una vera e riuscita rivoluzione, una *rivoluzione attiva*, il Lomonaco lo aveva scritto in una nota del *Rapporto*, dedicata a Vincenzio Russo: "Tutte le sue misure tendevano a compiere la grande opera della rivoluzione, di cui i francesi ne avevano fatto il semplice getto. Il regno della libertà non poteva ergersi sul solo rovescio del trono. Fondare la

110) *Rapporto*, prefaz., pp. 60-61. Il riferimento alla filosofia è di chiara matrice ideologica.
111) *Ivi*, p.62.
112) B.CROCE, *Storia del Regno di Napoli*, Laterza, Bari 1972, p.212.
113) *Rapporto*, p.110.

morale, creare lo spirito nazionale, estirpare gli abusi, i cattivi abiti e gli errori per mezzo dell'educazione, combattere il lusso e la corruzione con ispargere i semi dell'amor della virtù e della patria, animar l'agricoltura, far scomparire la sproporzione de' beni, accendere un fuoco marziale nella massa del popolo, agguerrendolo, custodire il palladio dell'indipendenza sotto l'egida delle forze nazionali, senza addormentarsi in seno alla protezione dello straniero, era appunto *fare una rivoluzione, ed una rivoluzione attiva*" (114). In sostanza, Lomonaco suggerisce al Cuoco tutti quegli elementi la cui mancanza nella Rivoluzione del'99, gliela faranno giudicare *passiva*.

Nella prospettiva della giustizia della storia, Napoleone appare a Lomonaco come la cometa del nuovo cammino, come colui che "ha fatto scomparire i mercanti de' popoli, ha chiuso le porte della venalità, ha restaurato l'onore francese, e menando l'aurora, la quale promette i giorni della felicità nazionale, il godimento dell'indipendenza sull'eliseo delle arti e delle scienze, combatte l'ira della coalizione, e strappa dalle sue fauci i pezzi della bella e disgraziata Italia..."(115).

Le speranze della unità nazionale, affidate a Napoleone, non erano solo di Lomonaco. Egli faceva eco ad un indirizzo, redatto dal Paribelli e sottoscritto da molti esuli napoletani che, dopo Marengo, fu inviato al primo Console. Ma bisogna, ancora una volta, notare la differenza di impostazione del discorso unitario. Mentre l'indirizzo del Paribelli (116) insisteva nell'evidenziare i vantaggi di natura politica ed economica che sarebbero derivati alla Francia e all'Europa dalla unità italiana, il Lomonaco rivendicava l'unità d'Italia in nome della Storia, in nome della grandezza insita nel nome stesso d'Italia "di quella Italia il cui nome risveglia l'idea di trenta secoli, per rannodare di nuovo il filo della sua libertà, e darle quell'unione e quell'ascendente che un tempo fece impallidire il mondo" (117). Così l'idea dell'unità, per la prima volta si coniugava con quella del primato.

Il *Colpo d'occhio sull'Italia* è un inno alla nazione italiana in cui non c'è soltanto la passione patriottica e una specie di esaltazione profetica, ma anche una rapida e lucida analisi storica dei mali italiani cui soltanto l'unione poteva porre riparo, ed un precorrimento dei temi giobertiani e mazziniani. Ma vi è anche una

114) *Ivi*, p. 171-72.
115) *Ivi*, p.130.
116) Cfr. B.CROCE, *La Rivoluzione napoletana del 1799*, cit., p.362.
117) *Rapporto*, p.130.

realistica consapevolezza che gli faceva ritenere chimerica una realizzazione immediata del progetto unitario. "...mi auguro almeno che verrà un giorno in cui sarà realizzato. E questo pensiero, questo dolce pensiero, è il più gran tributo che un ardente patriota, martire delle persecuzioni, possa porgere in seno dell'oscurità al ben essere dell'Italia...Popolo futuro! Se noi travagliamo in seminare nel campo della infelicità, tu profittando de' nostri sudori, ne riporterai un'ampia messe; se noi ci troviamo in mezzo alle spine della libertà, tu gusterai la soave gioia di raccogliere lo rese nel giardino della morale, del costume e della virtù"(118).

Con queste idee Francesco Lomonaco entrò e si impose nella vita culturale e nel movimento patriottico di Milano.

Ma non solo con queste. L'anno successivo, per i tipi dell'editore Giuseppe Sarazzi, uscì, in due volumi, l'*Analisi della sensibilità, delle sue leggi e delle .sue modificazioni considerata relativamente alla morale ed alla politica*. Dell'opera già abbiamo precedentemente parlato ed essa costituirà l'interesse e la fonte principale del nostro studio.

Qui si può soltanto dire che essa risultò, con ogni probabilità, al di fuori delle attenzioni dominanti dei contemporanei di Lomonaco. Dovette risultare loro difficle scorgere il valore pedagogico, etico, politico e patriottico di un'opera di psicologia e, per di più, di una psicologia fondata sulla negazione dell'anima. D'altronde l'Ideologia non era ancora penetrata in Italia, nè si poteva sapere che gli *idéologues* avevano contribuito a rovesciare l'*ancien regime*, a dissolverne i principi morali e religiosi; che stavano innovando lo stesso concetto di antropologia e creando una nuova scienza dell'uomo, che vagheggiavano una società senza potere assoluto(119). Ma, soprattutto, una visione ed una analisi materialistica dell'uomo, era una ipotesi lontana dall'illuminismo umanistico italiano.

Non si conosce la fortuna dell'opera (120), ma certamente essa non aggiunse alla fama di Lomonaco nulla più di quanto gliene avesse procurato il *Rapporto*

La sistemazionepolitica della seconda Cisalpina, proclamata il 5 giugno del 1800, fu non poco faticosa e certamente deludente nei confronti delle aspettative democratiche. I problemi reali so-

118) *Ivi*, pp.140 e 142.
119) Cfr. S.MORAVIA, *op.cit*, p. 25.
120) Il Natali dice di non essere riuscito a "scovare" questa prima edizione di cui attribuisce la notizia al Predari (Cfr. *op.cit.*, p.9).

no così tratteggiati dal Candeloro: "'Effettivamente il grave impoverimento del paese, che aveva subito tre invasioni in cinque anni, il peso della nuova occupazione militare francese, la crisi finanziaria, la confusione amministrativa, le condizioni di sicurezza pubblica, rese precarie da bande di briganti e di disertori dei vari eserciti che infestavano le campagne, le tendenze particolaristiche fortissime in alcune città, la persistente incertezza sulle sorti del paese e sul suo definitivo ordinamento politico, tutti questi fatti, uniti alla scarsa capacità politica dei governanti e alla disonestà di alcuni di essi, resero la vita interna della seconda Cisalpina precaria e confusa e diffusero in tutte le classi della popolazione un senso di grande disagio e di profonda stanchezza" (121). Mentre, Napoleone imponeva una costituzione in linea con l'orientamento autoritario della poltica consolare in Francia e conduceva le cose in modo da ottenere la nomina di Presidente. Cosa che avvenne alla Consulta di Lione il 24 gennaio 1801. La politica del governo, sia durante la Repubblica che durante il Regno italico, 1805-1814, si mantenne fedele al modello francese, accrescendo ancor più la delusione dei patrioti.

La presenza di migliaia di esuli, concentrati a Milano, e in numero minore, a Bologna, "quasi tutti senza lavoro e in stato di estrema miseria" (122), era diventata un pericoloso campo di sentimenti antifrancesi e antinapoleonici, oltre che di diffusa ostilità al governo. Si crearono delle associazioni segrete, come quella degli "Stilettanti", i cui adepti erano armati di pugnale, che fermentavano agitazioni e rivolte. Tanto che il Melzi arrivò addirittura a proporre di rinchiudere gli esuli in un campo di concentramento e di deportarli fuori dei territori della Repubblica. Ma Napoleone si oppose a tale progetto. "Comunque si può affermare che il governo della Repubblica italiana fu ostile al movimento patriottico unitario. Ciò si dovette essenzialmente al fatto che l'unitarismo allora si riallacciava direttamente alla tradizione giacobina ed era legato ai gruppi democratici ed antibonapartisti, mentre la politica seguita dal Melzi e dai suoi collaboratori mirava alla creazione di uno Stato dominato dalla ricca borghesia ed appoggiato dalla Francia napoleonica" (123).

Bisogna tener presente questo ambiente politico per cercare di capire non soltanto le difficoltà economiche in cui Lomonaco, esule e patriota unitario, visse il periodo milanese, ma anche la

121) G.CANDELORO, *op.cit.* p. 294-95.
122) *Ivi*, p.306.
123) *Ivi*, p. 308.

profonda tristezza di sentirsi sempre più spiritualmente isolato ed estraneo alla patria vagheggiata, fino alla tragica conclusione.

Le difficili condizioni degli esuli meridionali a Milano sono testimoniate direttamente dal Cuoco, in una lettera al fratello, del luglio 1803: "Pensate che io ho dovuto vivere in un paese forestiero, in un paese dove tutti ricevevano dalle loro case, dove siamo mal visti perchè stranieri, e dove ogni giorno ci sentiamo fare i complimenti di affamati, di miserabili, che stiamo qui ad assassinare la Cisalpina e dove, se sembriamo miserabili siamo sempre disprezzati e mal visti. Voi non conoscete paesi esteri, e molto meno questo!" (124). Quanto è lontano questo sfogo dall'idea della patria comune ed unita! E Lomonaco, ancora quattro anni dopo il suo arrivo a Milano, chiedeva aiuto finanziario al fratello Luigi: "Quanto al mio impiego, son pascolato di parole, e perciò considerate quanto veleno io debbo inghiottire. Siate voi felice, mentre io son destinato ad ognor lottare con madama la Fortuna...Son persuaso che non sarete sordo alla preghiera già datavi di mandarmi qualche soccorso, perchè possa ovviare alle urgenze...Se non avete voi il denaro, potete prenderlo a prestito...e non dubitate della mia fede e del mio onore che verrà restituito. Attendo favorevole riscontro; altrimenti m'immergerete in guai, in guai seri" (125).

Non sappiamo che cosa Lomonaco abbia fatto a Milano per vivere. "I biografi, copiandosi l'un l'altro, dicono che vivacchiò correggendo bozze e facendo lezioni private e che nel 1801 ebbe (nientemeno) l'ufficio di bibliotecario di Brera. Non so delle bozze e delle lezioni; la seconda notizia è assolutamente fantastica" (126). Il Natali ritiene di poter affermare che nel 1801-2, Lomonaco fu medico militare. È certo che l'arte medica egli la esercitònei confronti di un altro ex rivoluzionario a corto di mezzi come lui, e con il quale sembra abbia condiviso, nella primavera del 1801, un alloggio di Corso Venezia, nei pressi del Palazzo Arese: Ugo Foscolo (127). Sta di fatto che nel 1804 Lomonaco era disoccupato, nutrito di speranze e di promesse, come capita a chi dipende dalle circostanze e dall'altrui interessamento. E fra coloro che si interessarono di lui, ci fu anche Vincenzo Monti che, nel 1801 gli procurò un prezioso salvacondotto, senza il quale non avrebbe po-

124) Cit. da F. TORRACA, *Francesco Lomonaco* in *Francesco Lomonaco un giacobino del Sud*, cit., p.222.
125) *Ibidem*.
126) G.NATALI, *op.cit.*, p.9.
127) Cfr. G.DE PAOLI, *op.cit.* p.230.

tuto risiedere in Lombardia; l'anno seguente lo raccomandò al ministro della guerra e lo aiutò nella pubblicazione dell'opera *Vite degli eccellenti italiani* (128).

Infatti la mancanza di un impiego, se rendeva insicura e difficile l'esistenza dell'esule meridionale a Milano, non influì sul suo lavoro di scrittore, quanto mai febbrile e intenso. Ad appena un anno di distanza dalla pubblicazione dell'*Analisi della sensibilità*, nel 1802, videro la luce i due volumi dell'opera appena citata.

Le *Vite degli eccellenti italiani* sono il contributo più qualificato che Lomonaco ha inteso offrire alla causa italiana, nel momento in cui lo spirito nazionalistico aveva bisogno di fondarsi sulla propria storia e di irrobustirsi ritrovando ideali di grandezza fra coloro che avevano reso grande nel mondo il nome d'Italia nelle lettere, nella filosofia, nelle scienze.L'intento programmatico è esplicito nella brevissima dedica: "A te dunque, degna madre di tanti chiari intelletti, a Te, maestra dell'europee nazioni, a Te Italia mia, io intitolo questo lavoro....Gran tempo è che noi siamo scaduti dall'antico splendore, è gran tempo che il nome tuo il quale un dì risvegliava la idea di dominazione, di grandezza, di gloria, non rappresenta più che la ferale immagine di angosce, di avvilimento, d'imbarbariti costumi e vassallaggio. Ma per eterna legge della natura, le cose tutte di questo mondo dall'ordine nabissano nel disordine, e dal disordine all'ordine risalgono..."(129).

Ritorna con indubitabile chiarezza la lezione vichiana e la fede di Lomonaco nella giustizia della legge eterna della natura, anche per quanto riguarda le vicende dei popoli.

L'elenco degli italiani eccellenti inizia con Dante, si snoda attraverso Petrarca, Boccaccio, Lorenzo dei Medici, Giovanni Pontiano, Poliziano, Machiavelli, Guicciardini, Ariosto, Maurolico, Niccolò Tartaglia, Telesio, Bruno, Tasso, Sarpi, Galilei, Campanella, Montecuccoli, Giandomenico Cassini, e si conclude con i grandi più moderni: Gravina, Vico, Beccaria, Filangieri. Era la prima volta che la vita culturale italiana di cinque secoli veniva presentata, nelle sue espressioni più significative, in un tentativo di storia letteraria che, come consacrerà poi il De Sanctis, era vista, anche e soprattutto, come storia nazionale.

Non è qui la sede per una analisi dell'opera, indubbiamente scritta di getto e senza la preoccupazione della verifica dei dati. Conta l'assunto che lo scrittore ha posto e dimostrato, e contano le rapide osservazioni critiche che ha disseminato nelle pagine e

128) *Ivi*, p.231.
129) *Vite*, t.I, pp. 1-2.

fra le righe, che anticipano più recenti rivalutazioni e rivendicazioni storiografiche.

Ci sembra, però, di dover sottolineare alcuni aspetti. Il primo, imposto dal Croce ed universalmente riconosciuto, è che, inserendo fra gli eccellenti italiani G.B.Vico, il Lomanaco fece un notevole atto di coraggio nell'italianizzare (130) un pensatore che la sua stessa patria aveva solo recentissimamente riscoperto, acquistando così il primo posto fra coloro che ne divennero gli "apostoli". La grandezza del solitario pensatore napoletano egli la coglie nella dimensione universale della sua filosofia. Lo definisce il "più filosofale fra tutti i filosofi" perchè non si limitò allo studio di una o più scienze, ma "spaziò con alta e divina mente su tutto l'umano sapere". Ed individua con immediatezza il nucleo metodologico della *Scienza Nuova*, quando afferma: "Di fatto unendo egli la filologia e la filosofia, e la storia delle nazioni con la metafisica, tessette un sistema ignoto alle età che preceduto lo aveano" (131).

Il secondo aspetto che ci sembra evidenziabile, è che Lomonaco scrive le *Vite* da *ideologo*, cioè secondo quei principi fisiospicologici di analisi e di comprensione dei fatti e delle idee che aveva trattato nella *Analisi della sensibilità*. Le esemplificazioni potrebbero essere molte e, per ora, non facilmente giustificabili. Ma, restando ancora alla *Vita* del Vico, è possibile comprendere la difesa che Lomonaco fa della sua lingua e del suo stile, solo se si tien conto della concezione estetica cui egli era pervenuto sulla base dei criteri sensistici e dello stesso insegnamento del Vico. La difesa aveva un chiaro sapore polemico contro il Monti che avrebbe voluto dal Vico una lingua più limpida e fluida. Lomonaco, facendo valere il principio della imitazione della natura, scrive: "Lo stile poi con cui aperse i suoi interni profondi sensi (non pensieri! n.c.), paragonar si può ad un torrente, cui i soli forti tragittan con sicurezza; mentre i deboli annegati rimangono per la rapidità delle acque. Quale stupenda affluenza d'idee! Quale accumulamento di verità in ciascuna pagina dei suoi scritti! Alcuni spirti femminili si sono avvisati che sarebbe mestieri di ingentilirlo, senza por mente che lo renderiano meschino vestendolo secondo le moderne raffinate fogge. Se tu togli a Dante, a Tacito, a Vico ciò che a' letterati galanti pare agreste e selvatico, deformerai ogni bella e grande idea che le opere loro sfolgoranti di fi-

130) Cfr. B.CROCE, *La filosofia di Giambattista Vico*, Laterza, Bari 1965, p.288.
131) *Vita di G.B. Vico*, in *Vite*, t. II, p. 266

losofia balenano" (132).

C'è, ancora, nelle *Vite*, e precisamente in quella di Tommaso Campanella, una non trascurabile *nota* che rivela quale fosse il vero pensiero di Lomonaco riguardo le costituzioni politiche e come il suo democraticismo giacobino si fosse realisticamente temperato, anche se conserverà sempre una forte carica ideale per la trasformazione dei rapporti fra gli uomini e fra questi e il potere. "Quanto più medito su la miglior costituzione, di cui sien capaci le attuali nazioni dell'Europa, tanto più inclino in favore del governo misto, come lo è in Inghilterra e in Isvezia" (133).

La nota è davvero sorprendente in un Lomonaco che nel *Rapporto* aveva espresso tutta la sua anglofobia ed aveva chiamato in correità l'Inghilterra nella caduta della Repubblica napoletana. Ma gli va dato atto della sua onestà intellettuale: Montesquieu gli appariva più positivo di Rousseau. Ma, soprattutto, bisogna riconoscergli una istintiva lungimiranza che gli faceva temere, un paio d'anni dopo il 18 brumaio, gli sbocchi dittatoriali della Grande Rivoluzione e prevedere il valore che il costituzionalismo inglese avrebbe assunto nelle lotte liberali dell'Ottocento.

L'edizione delle *Vite* apparve con un sonetto di Alessandro Manzoni, "giovine pieno di poetico ingegno ed amicissimo dell'autore", che il diciassettenne poeta aveva scritto dopo aver letto, prima della stampa, la *Vita di Dante*, ed in cui all'esilio del grande poeta fiorentino, accosta quello dell'amico lucano:

> "... e tu pur ora
> Duro esempio ne dai, tu, cui maligna
> Sorte sospinse, e tiene incerto ancora
> In questa di gentili alme matrigna" (134)

Il Manzoni si era già ispirato al patriottismo del *Rapporto* nel poemetto *Il trionfo della libertà*, steso nel 1801, in margine alla pace di Lunéville, ma pubblicato postumo nel 1878: un testo giovanilmente esuberante di anticlericalismo e di irreligiosità e, anche per questo, entusiasticamente letto da Lomonaco.

L'amicizia fra Lomonaco e Manzoni, di tredici anni più giovane, nacque certamente dalla frequentazione che il giovane milanese aveva con gli esuli rivoluzionari, ma, soprattutto da una forte attrazione che su lui dovette esercitare la "vesuviana" in-

132) *Ivi*, pp.266-67.
133) *Vita di Tommaso Campanella*, in *Vite*, t.II, p.166, nota.
134) *Vite*, t.I, p.3.

telligenza dell'infelice patriota, il suo avventuroso patriottismo, la sua integrità morale che sembrava scaturita direttamente dalla scuola di Parini, la sua fede nella storia. E non è tra gli ultimi meriti di Lomonaco nei confronti della cultura italiana, quello di aver introdotto il Manzoni alla conoscenza del Vico, di avergli instillato il principio di una giustizia storica che il più adulto e convertito autore dei *Promessi sposi* identificherà nella Provvidenza.

L'amicizia del Manzoni si espresse concretamente nella raccomandazione che in una lettera del 31 agosto 1805, da Parigi, ne fece al Monti, quando Lomonaco aspirava ad una cattedra di insegnamento. "Da Pagani io seppi che ti sei preso l'impegno di aiutare il buon Lomonaco nelle sue mire per una cattedra. Io non ho mai dubitato che le piccole inimicizie (allude alla polemica di cui si è detto a proposito dello stile del Vico, n.c.) non fossero in te subordinate al naturale istinto di fare del bene. Ignaro troppo della materia di che egli vuol farsi dottore, non posso nulla predire sul progresso che essa può fare nelle sue mani, ma ti ringrazio della premura che prendi a favore di un uomo che stimo ed amo per la sua probità, e se i miei preghi valgono appo te, te ne fo perchè tu le continui" (135).

Ancora molti anni dopo in un incontro con il pronipote dell'amico, on. Francesco Lomonaco, deputato al Parlamento italiano, avvenuto a Brusuglio nell'estate del 1866 e ripotato nel *Corriere della sera* del 12-13 ottobre 1876, così lo ricordava: " Il povero Lomonaco era ardente, affettuoso, veramente meridionale; ma ebbe un ingegno sfortunato, e negli ultimi tempi fu infelice e si tolse la vita. Lomonaco era un uomo di talento, come tutti gli emigrati napoletani del 1799. Quella emigrazione concorse alla cultura in Lombardia. Non conoscevamo quasi il Vico, e furono gli emigrati napoletani che lo fecero conoscere. Cuoco era un uomo di grande ingegno; ma era pigro, anzi pigrone. Lomonaco era studiosissimo, e i suoi libri lo dimostrano. Pensava molto ed aveva un gran corredo di studi storici e classici, ed era per tutti noi un dottore"(136).

La vita milanese di Lomonaco fu ricca anche di un'altra amicizia, non serena come quella del Manzoni, ma tormentata e, alla fine deludente: quella con Ugo Foscolo.

Non ci soffermeremo su tale argomento che sarebbe oggetto, come lo è stato, di particolare studio (137). Da una lettera del poe-

135) A.MANZONI, *Lettere* cit. p.16.
136) Cfr. il mio *A.Manzoni e F. Lomonaco*, in "Problemi di Pedagogia" a. XXXI n.5/6, 1985 pp.507-524, dove è anche riportata per intera la pagina del *Corriere della Sera* sull'incontro fra lo scrittore e l'omonimo pronipote del filosofo.
137) Sul rapporto Lomonaco-Foscolo, cfr. soprattutto M.FUBINI, *Diogene e Psiche* (note sul

ta ad Antonietta Fagnani, si può cogliere il tono dell'amicizia: "A casa, un pò stanco, ho preso tre o quattro tazze di *the* e mi sono poi coricato, ma non mi fu concesso di addormentarmi. Ho chiacchierato con il maestro(138) sino a sera, ed ei mi andava amorosamente consigliando di non alzarmi più così per tempo, perchè l'aria di questa stagione e di questo cielo è fatalissima, tanto più che ei crede ch'io mi sia consumato le ore passeggiando e filosofando. Così di novella in novella è venuta la notte e, a dirti il vero, ho tanto ciarlato, e quella faccia di Caldeo ha fatto tante pazzie, e ne ha dette di così strane, ch'io ho riso sgangheratamente....Eran più mesi ch'io non ridevo tanto"(139).

Lo stesso tratto confidenziale si riscontra in un lettera al Monti nell'autunno del 1801, con la quale Foscolo chiedeva un aiuto finanziario di duecento lire al più fortunato ed influente poeta: "Che se tu potessi inviarmi il denaro che io ti domando, puoi consegnarlo al nostro Lomonaco" (140). Dove *nostro*, non seguito da altri oggettivi, indica l'affettuoso rapporto nel quale era implicato anche il Monti.

Dal canto suo Lomonaco, nel capitolo *Cenni sulla fisionomia* della *Analisi*, così si esprimeva sull'amico: "E la tua fisionomia, mio caro, mio dolce amico, Foscolo, la tua sublime, ardita e malinconica fisionomia non annunzia al filosofo la grandezza de' tuoi pensieri, la forma del carattere, l'energia delle passioni che ti animano? Il fuoco che si ravvisa nel tuo portamento, il tuono della tua voce, le tue stesse mosse non indicano ciocchè tu sei, e ciò che sei disposto a divenire?"(141).

Come si vede, si tratta di un'amicizia "familiare", confermata anche dallo stesso fratello di Foscolo in una lettera al nipote Pasquale Melona, del 14 agosto 1832: "Io ebbi per tre anni continui il letterato Lomonaco come precettore privato, e viveva nella stessa mia casa, ed era nutrito da mia madre" (142).

I due amici seguirono vie diverse dopo che Ugo partì per la Francia come ufficiale dello Stato maggiore del generale Pino, per

"sesto volume dell'Io"), in *Ortis e Didimo*, Feltrinelli, Milano 1963 pp.87-136; C.F.COFFIS, *Nuovi studi foscoliani*, la Nuova Italia, Firenze 1958; G.PAPARELLI, *Francesco Lomonaco e i suoi rapporti con Ugo Foscolo*, in *F.Lomonaco un giacobino del Sud* cit, pp.23-47.

138) Lo chiama "maestro" perchè gli aveva affidato l'educazione del fratello Giulio. Del resto, anche Manzoni, nella citata testimonianza, dirà "...ed era per tutti noi un dottore".

139) U.FOSCOLO, *Epistolario, cit.*, p.364.

140) *Ivi*, p. 120.

141) *Analisi*, p.331.

142) Cit. da G.PAPARELLI, *op.cit.*, p.28, il quale nota le inesattezze nelle lettere di Giulio e che "questo accenno alla madre...non sembra potersi riferire al periodo in cui Foscolo si trovava a Milano e potrebbe anche aprire la strada a nuove supposizioni".

partecipare alla spedizione contro l'Inghilterra. Ma l'amicizia giunse alla rottura quando Lomonaco si sentì derubato da Foscolo di alcune sue idee e non mai citato da lui. È il caso della interpretazione lomonachiana del *Principe*, visto non come il testo della filosofia politica del Machiavelli, ma "di fatto essendo egli fervido repubblicano, e per conseguenza geloso dell'ingrandimento della casa de' Medici, si propose, quanto in lui era, d'illuminare i popoli sui diritti loro. E poichè non potea far ciò apertamente, ebbe ricorso al ripiego di ritrarre la tirannia coi più atti colori" (143). È la stessa interpretazione fatta propria dal Foscolo, che certamente aveva letto le *Vite*, nei famosi versi 155-158 dei *Sepolcri*. Così, concordanza di giudizi e di citazioni è facile riscontrare tra la *Vita di Niccolò Machiavelli*, e i posteriori *Frammenti sul Machiavelli*.

Ma Lomonaco ebbe qualcosa in più di cui lamentarsi. Nel 1809 il Foscolo pronunciò un'orazione all'Ateneo di Pavia in cui era evidente il rimaneggiamento delle idee dell'ex-amico (144), tanto che Lomonaco lo denuncia in una nota, in calce al cap. *Dell'elequenza* dei *Discorsi letterari e filosofici*: "Sin dal caduto anno io lessi questo capitolo al mio antico discepolo Saverio Avesani. Questo giovine ottimo d'indole, ma poco esperto nella tattica dell'umana perfidia palesò le mie idee a certo fosco pedante, che ne ha ghermite alcune. Pubblico sì strano caso, invocando a mio pro la legge delle dodici tavole: *adversus hostem aeterna auctoritas esto*" (145). Dove, al posto di "fosco pedante", è assai probabile si debba leggere: Foscolo (146)

"Non risulta che i due si siano incontrati a Pavia o altrove dopo i ritorno di Ugo dalla Francia. Nè il nome dell'uno ricorre negli scritti dell'altro. Tra le ipotesi avanzate per spiegare il perchè di tale mutamento, non trovo quella che a me sembra la più plausibile: l'esaltazione di Nelson, il feroce repressero della rivoluzione napoletana, fatta dal Foscolo nei *Sepolcri*" (147).

Nell'agosto del 1803, in considerazione dei meriti acquisiti nello scrivere le *Vite* e, in particolare, quella del condottiero Raimondo Montecuccoli, Lomonaco ricevette, dal Ministro della guerra Trivulzi, l'incarico ufficiale di scrivere le *Vite dei famosi Capitani d'Italia*, dietro compenso di 90 lire al mese. Ma, nel dicembre,

143) *Vita di Niccolò Machiavelli*, in *Vite*, t. I, p.228.
144) Cfr. *Studi su Ugo Foscolo*, a cura della R. Università di Pavia, nel I centenario della morte del poeta, Torino 1927.
145) *Discorsi*, p. 429.
146) Cfr. M. FUBINI, *op.cit.*, p. 124.
147) G.PAPARELLI, *op.cit.*, p.40.

Lomonaco si vide costretto a chiedere al Ministro un aumento, giacchè "le 90 lire al mese, le quali la Vostra magnaniminità mi concede, non bastano al mio giornaliero sostentamento, tal che sono costretto a contrarre debiti onde poter vivere" (148). La richiesta, essendo stato sostituito il Trivulzi con il generale Pino, non venne accolta, tanto che Lomonaco si decise a chiedere un posto di maestro nell'orfanatrofio militare. Il Pino rispose che, invece di impieghi, si desse "una giusta gratificazione a piena e finale tacitazione delle pretese di questi individui (si trattava anche di Bruno Galiano, n.c.) coi quali il ministero della guerra non deve conservare più a lungo alcun rapporto"(149). Il 9 luglio 1804, Lomonaco ricevette un mandato di 300 lire.

Ma la lettera al Trivulzi interessa per come Lomonaco presentava il suo lavoro. Intanto informava il Ministro che aveva già ultimato il primo volume; il che testimonia un eccezionale ritmo di lavoro, se in poco più di quattro mesi egli aveva descritto "colla maggior esattezza le gesta militari e politiche di sei illustri guerrieri" (150). Ed aggiungeva: "Vi sono i paralleli mediante i quali ho tentato io il primo in Italia, di confrontare il merito di un personaggio con quello dell'altro. Vi si leggono anche le descrizioni delle battaglie, gli assedi delle piazze, le marce campali, e tutto ciò che concerne all'istruzione militare. Sono notati gli errori, encomiate le virtù, biasimati i vizi di ciascun capitano. Lo stile poi con cui le materie sono esposte, è conciso, energico, italiano" (151).

Egli aveva la chiara coscienza di impegnare nell'opera non soltanto le sue personali capacità di scrittore, ma, dato anche il carattere ufficiale della committenza, di elevare ancora una volta un monumento alla gloriosa italianità del passato e di contribuire a far sorgere il sentimento della italianità futura.

Anche se il contenuto specifico dell'opera sono le battaglie, "gli assedi delle piazze, le marce campali, e tutto ciò che concerne all'istruzione militare", la finalità è la stessa delle precedenti *Vite*; tanto che si può dire che le due serie di biografie, la prima sotto l'aspetto civile-culturale, la seconda sotto l'aspetto civile-militare, sono un'unica esaltazione della *virtus* italiana. E questo sopratutto se si tien conto che il "capitano" di Lomonaco non è mai solo l'abile uomo d'armi, il freddo calcolatore di tattiche e

148) G.NATALI, *op.cit.*, p. 33.
149) *Ivi*, p.36.
150) *Ivi*, p.33.
151) *Ibidem*.

strategie, ma è l'uomo che si misura con degli ideali etici e politici, che legittima il suo ruolo non in virtù di titoli nobiliari e di ricchezze ammassate, nè in forza dell'esercizio stesso del comando, ma in base alla capacità di perseguire il dominio delle passioni e di trasfondere nei suoi uomini la forza dell'ideale. Di Castruccio Castracani è detto: "Questi non per vani titoli di nobiltà, nè per ricchezza, dietro a cui tanto si affanna umano studio, ma per la fortezza, per la temperanza, per la prudenza salì al principato. Cogli stessi mezzi eziandio Agatocle, di plebeo uomo ed abietto divenne centurione, indi tribuno de' soldati, poscia re di Sicilia. Questi fatti provano appieno la mia tesi; provano ancora, che nell'esercizio militare che in tutt'altro son necessari i medesimi modi" (152). E la tesi di Lomonaco è "che la sola virtù, sospignendo l'uomo al grande, all'utile, al bello, felice lo renda e glorioso" (153).

L'encomio della virtù e il biasimo dei vizi, se è una preoccupazione storiografica di Lomonaco, è, però, anche il criterio che storicizza i personaggi, sottraendoli alla facile eroicizzazione, li rende giudicabili e, quindi, imitabili.Il *paragone di Ruggiero e di Federico* è siglato da questa enunciazione, che riprende idee e criteri esposti nella *Analisi*: "Dal che, è chiaro che il bello di tutti gli umani concepimenti indarno si cerca nello straordinario, bensì nel naturale, da cui il grande ed il vero scaturiscono"(154).

Il carattere di educazione nazionale dell'opera lomonachiana ben lo colse il Cuoco recensendone il primo volume nel *Giornale italiano*, di cui era da poco diventato direttore, il 10 marzo 1804. "Esso non è nè il libro dei profondi eruditi, nè quello degli amatori di studiata eleganza. Semplice e chiara esposizione dei fatti, istruzione solida, uno spirito non mai smentito di patriottismo e di morale: ecco ciò che era necessario in un libro destinato alla istruzione comune, ciò di cui l'Italia ha da un secolo il massimo bisogno, e ciò che nel libro si ritrova"(155).

All'uscita del terzo volume, che trattava del secolo di Cosimo e Lorenzo de' Medici, uno dei tre secoli che, a giudizio dell'autore, "soprastettero a tutti gli altri per la rivoluzione delle cose che partorirono" (156), lo stesso Cuoco, condividendo il giudizio sul secolo, non esitava a collocare le *Vite dei Capitani* sullo stesso pia-

152) *Vite Capitani*, t.I, p.175.
153) *Ivi*, p. 174.
154) *Ivi*, p.83.
155) *Giornale italiano*, a.III, n.30.
156) *Vite capitani*, t.III, p.5.

no di importanza storica dell'azione di Napoleone. Ecco il brano del *Giornale italiano*: "Quasi tutto ciò che noi facciamo, tien la sua ragione in quel secolo; da quel secolo hanno il loro principio tutte le nostre scienze, le nostre arti, i nostri ordini militari e civili, le stesse nostre guerre e nostre paci, e tutto ciò che è avvenuto in quel secolo, è avvenuto per l'Italia, e per l'Italia, è fatto dagl'Italiani o con l'aiuto degl'Italiani. Il rammentar tante glorie è sempre accompagnato da diletto e da utilità somma. Imperocchè le nazioni al pari degli individui traggono la principale loro forza e grandezza dalla coscienza di loro stessi.... ridestarla quando dopo lunghissima avversità, il più grande uomo di tutti i secoli l'invita a sorte migliore; è lo stesso che cooperare efficacemente all'esecuzione del più sublime disegno che un grandissimo uomo possa concepire, e che è sempre quello di rigenerare una nazione, opera forse più difficile che il crearla. Il grande del quale parliamo ha detto: L'Italia esisterà di nuovo, ma perchè esista ha bisogno di milizia. Ed allora è utilissima l'opera dello scrittore, il quale, rammentando l'antica virtù militare degl'Italiani, o presto o tardi ne ridesterà le gloriose scintille negli animi degli Italiani presenti"(157).

Come si vede, il Cuoco attribuiva all'opera di Lomonaco un valore ed una finalità che andavano ben al di là delle intenzioni dei militari che l'avevano commissionata e la presentava chiaramente, pur concedendo qualcosa alla necessarietà della milizia, come la condizione per la rinascita dello spirito nazionale "negli animi degl'Italiani presenti".

Dal canto suo, Lomonaco non intendeva fare un'opera di narrazione storica soltanto, ma un'opera di filosofia, se sul frontespizio dei tre volumi fece stampare programmaticamente la frase di Bacone di Verulanio: "*Egregiorum virorum facta moresque convenienter exponere magna est philosophiae pars*". Certo una filosofia in cui *verum et factum convertuntur*; ma anche una filosofia in cui i personaggi-fatti vengono spiegati in base alle solo componenti naturali, in base ai principi della sensibilità e alle leggi che la governano; una filosofia *ideologicamente* intesa, in cui la conoscenza dell'uomo è la condizione prima per l'edificazione della morale e della politica.

Come si è già detto per le *Vite degli eccellenti Italiani* Lomonaco ha scritto da *ideologo* anche le *Vite dei famosi Capitani d'Italia*. Ne sono prova le analisi fisio-psicologiche dei personaggi,

157) *Giornale italiano*, a.IV, n.164. Il "grande" di cui parla il Cuoco è, naturalmente, Napoleone.

dei loro umori e delle loro passioni; le enunciazioni di carattere generale e di impostazione del personaggio stesso, come quelle di Castruccio Castracani, di Francesco Bussone conte di Carmagnola; i paragoni fra i personaggi condotti tutti con particolare attenzione alla evoluzione dei loro sentimenti. Ma il brano più probante e, anche dal punto di vista terminologico, più *ideologico*, ci sembra trovarsi nella *Vita* di Cristoforo Colombo. Lo riportiamo a dimostrazione: "V'ha delle anime, alle quali non sembra vivere, se oscure vivono. Egli per mettere a profitto gli ozj ed i comodi della vita, tolse di nuovo a studiare a fondo la matematica, la geografia, e le scienze fisiche. Nelle sue applicazioni non adoprò la sola parte passiva dell'intendimento, come il vulgo degli *studiosi*, ma anche l'attiva. Colla memoria facendo conserva de' fatti, gli animava coll'immaginazione: col giudizio crivellando le immagini, le trasformava in idee: coll'osservazione regolando il giudizio, scorgeva i veraci legami delle cose; coll'attenzione notomizzando le idee, ne creava altre colla riflessione; col ragionamento le raccozzava; col metodo dell'osservazione procedeva dal noto all'ignoto: colla forza di associazione, sovrabbondante in lui, le nozioni le più lontane e le più disperate approssimava. Mirando sempre alla chiarezza de' concetti, base delle conoscenze, progrediva dal dubbio alla dimostrazione, dalla dimostrazione all'affermativa, dall'affermativa alla persuasione. Il suo intelletto, insomma, simile allo elemento sottile di Democrito, informava di vita, di senso, e di moto tutto ciò che toccava" (158).

LOMONACO A PAVIA

I tre volumi delle *Vite dei Capitani*, la cui pubblicazione era stata sollecitata dalle autorià militari e dallo stesso Ministero della Guerra, dovettero procurare a Lomonaco fama di scrittore competente nelle cose militari. Gli fu possibile, per questo e per le raccomandazioni del Monti, sollecitato, come si è visto dal Manzoni, e di Vincenzo Lancetti, capo sezione delle Scuole Militari, ottenere la cattedra di insegnamento di Storia e Geografia nella Regia Scuola Militare di Pavia, istituita da Napoleone presso il vecchio colleggio Ghislieri, con decreto del 7 luglio1805.

158) *Vite Capitani*, t.III, pp.229-30. Vedi più avanti il capitolo sulla conoscenza.

Finalmente Lomonaco aveva ciò a cui da anni aveva aspirato: un posto che gli garantisse una certa sicurezza economica: potè contare su uno stipendio di 2.500 lire annue, ed una maggiore serenità di lavoro. Si deve dire che, nonostante le dichiarazioni contrarie, la paura di perderlo a causa di qualche involontario dissenso dalla linea ufficiale dell'insegnamento, lo indurrà a professioni di fedeltà non del tutto esenti da servilismo. Certo è che il periodo pavese può dirsi caratterizzato dalla ricerca di un difficile equilibrio tra la libertà di insegnamento e di espressione con i sempre più frequenti e pesanti interventi censori del potere politico. Alla fine l'equilibrio si rivelerà impossibile e la delusione sarà totale.

Le lezioni alla Scuola militare iniziarono nell'aprile del 1806 e toccò a Lomonaco pronunciare il *Discorso augurale*, pubblicato lo stesso anno dall'editore Capelli e recensito, forse dal Cuoco, sul *Giornale italiano* del 3 giugno 1806.

Gli obiettivi che il giovane cattedratico si proponeva erano essenzialmente due: dimostrare la indispensabilità dello studio della Storia per la formazione del guerriero e del politico, ed illustrare il suo metodo di insegnamento. Ma è soprattutto il primo argomento che, trattato con maggiore ampiezza, gli offre l'occasione di esporre la sua concezione della storia e dei suoi rapporti con la vita etica e politica degli individui e dei popoli. Attenendosi al principio, di chiaro sapere vichiano, che "in materia di fatto si deve riccorrere al fatto ch'è sempre sorgente del vero, non alla speculazione ch'è spesso sorgente dell'errore" (159), egli profonde una vasta esemplificazione storica a sostegno non soltanto di particolari aspetti della strategia militare, ma a dimostrazione di tesi ben più importanti, come questa: che "gli ordini e le istituzioni militari son sempre uniti cogli ordini ed istituzioni civili delle genti; che dove questi sono ottimi, quelli fioriscono; dove pessimi, quelli corrompensi; che sono invincibili nella guerra i popoli ben composti nella pace. Sì fatta verità è la chiave della politica, come quella che somministra la spiegazione delle cause della grandezza e decadenza delle nazioni"(160).

Il ripercorrere la storia dei Persiani, degli Assiri, degli Egizi, dei Greci e dei Romani non è, per Lomonaco, operazione da antiquario, ma "nella scorsa di queste etadi mi verrà concesso di osservare i civili ordini delle moderne nazioni e compararli cogli antichi, per meglio scandagliar l'indole di quel fanciullo, che ge-

159) *Discorso augurale*, p. 3
160) *Ivi*, pp.21-22.

nere umano si appella"(161). Il passato veniva, così elevato a criterio valutativo del presente. E non mancano, nel *Discorso*, chiari riferimenti critici alla Rivoluzione e alla situazione determinatasi con l'assunzione dei pieni poteri da parte di Napoleone. In tal senso dovette apparire molto eloquente la descrizione della grandezza persiana sotto Ciro: "L'agricoltura, figlia della libertà ed alma nutrice d'incolpati costumi, era eziandio con assai cura protetta, invigorita, esercitata...Qui vi si misurava la grandezza dello Stato dalle sue rendite; la prosperità della giustizia, dalla sicurezza; e dalla pubblica fede, la durata delle patrie virtù. Le taglie eran livellate a' bisogni dell'universale, e non a quei del principe, giacchè la salute del popolo reputavasi suprema legge, e giacchè si rispettava quel sacro canone della ragione economica: che le terre tanto meno producono, quanto più cresce la povertà del coltivatore. Qual si voglia rivoluzione era stimata un gran male; chè gli antichi abusi son meno nocivi de' nuovi rimedi violenti"(162). E gli accenni a Socrate "spento dalla contraria fazione, armata non di pugnali, non di ardite libere accuse, ma di calunnie empiamente pie" (163), e alla decadenza, in Roma, della "moral filosofia...in mezzo alle angosce della boccheggiante libertà"(164), potevano essere allusioni alla incipiente lotta anti-filosofica condotta da Napoleone contro gli *idéologues* e di cui lo stesso Lomonaco sarà vittima.

Il *Discorso augurale*, al di là della contingenza in cui fu pronunziato, deve essere considerato come un contributo primario nel rinnovare il modo stesso di concepire la storia nella cultura italiana.

Di fronte alle concezioni filologiche, erudite e cronologiche della storia, Lomonaco fa valere una storia filosofica capace di "indagare le cagioni, dedurre le conseguenze, stabilire i rapporti del vizio e della virtù, della prudenza e della imprudenza, sia politica, sia militare"(165); una storia che vichianamente osserva "nel flusso e riflusso de' fatti umani quella grande armonia che Pittagora scorgeva nella rotazione delle sfere mondane"(166); una storia in cui la conoscenza delle leggi vale più della conoscenza dei fatti. E la stessa finalità dello studio della storia veniva radicalmente reinventata: "formar ne'miei alunni la mente, nume del-

161) *Ivi*, p.52.
162) *Ivi*, pp. 29-30.
163) *Ivi*, p.34.
164) *Ivi*, p.45.
165) *Ivi*, p.53.
166) *Ivi*, p.54.

l'uomo..."(167). Era una finalità chiaramente illuministica, ma di un illuminismo nella versione ideologica, che preferiva parlare di "mente" più che di "ragione". D'altronde l'*ideologia* lomonachiana affiora evidente anche in altri passi del *Discorso*, soprattutto là dove vengono sottolineati i rapporti fra la ginnastica e gli esercizi fisici con le vere e proprie virtù del soldato, e ne viene data una spiegazione di ordine fisiologico: "perchè l'esercizio altera le molecole organiche della fibbra; le molecole spesso alterate ingenerano l'abitudine; l'abitudine si trasforma in natura; la natura modellata sullo straordinario, si eleva all'eroismo"(168). L'addestramento fisico produce l'ordine e l'ordine la forza e il coraggio, tanto che gli uomini feroci ma disordinati sono più deboli dei timidi, ma ordinati. E Lomonaco non teme di affermare che lo stesso amore per la libertà è legato alla armonia del corpo: "È assai importante l'osservare, che in Atene quanto più la ginnastica fu accomunata, tanto più il popolo si accese di entusiasmo di libertà, ed inveperì contro gli oligarchi" (169).

Ma si deve anche dire che il *Discorso augurale* di Lomonaco ruppe con lo stile encomiastico, retorico, elegiativo fino all'adulazione che caratterizzava tale tipo di discorsi. Nessun esplicito richiamo nè alla Rivoluzione francese, nè a Napoleone, ed un solo breve riferimento alla "fiducia di cui il Governo mi ha oltremodo onorato". "Non sappiamo esattamente - osserva il De Paoli - se i cinquanta allievi dell'Accademia, più i professori, i funzionari, i militari presenti si fossero resi conto che davanti ai loro occhi si era pronunciata la prima orazione libera dell'epoca regio-italica" (170).

Certamente, però, il *Discorso*, soprattutto perchè diffuso mediante la pubblicazione, dovette apparire non in linea con l'intento di *franciser les élèves* che Napoleone si era proposto nell'atto di istituire la Scuola di Pavia, se il generale Caffarelli, Ministro della Guerra, intervenne subito, il 5 luglio, presso il governatore della Scuola, colonnello Psalidi, affinchè vigilasse e tenesse "man forte perchè i signori professori non si dipartano sì dalle norme di Fonteneblò, che dal piano provvisorio di studi di codesta Scuola" (171). Il pericolo che la Regia Scuola militare divenisse una scuola di patriottismo e di formazione del sentimento italiano, fu avvertito non come ipotesi astratta, ma come dato concreto desu-

167) *Ivi*, p. 56.
168) *Ivi*, p. 18.
169) *Ivi*, p. 20.
170) G. DE PAOLI, *op.cit.*, p. 233.
171) Cit. da G. PAPARELLI, *op.cit*, p. 38.

mibile dalla attenta lettura del primo *Discorso augurale* della attività didattica della Scuola.

E che Lomonaco si fosse sentito direttamente chiamato in causa, lo dimostra il fatto che sei giorni dopo la lettera del Ministro, l'11 luglio, egli gli scrisse personalmente, quasi che la sua lettera fosse stata indirizzata a lui e non al governatore della Scuola. "Signore, in risposta alla stimatissima lettera di V.E. ho l'onore di esporle come il mio disegno è stato ed è quello di non appartarmi affatto dalle istruzioni di Fontainebleau per due motivi: l'uno perchè esse mi furono comunicate dai miei superiori; l'altro perchè son analoghe allo scopo di questa R. Scuola. Io son persuaso, Signore, che i miei alunni non debban essere metafisici, ma militari. Perciò debbo sviluppar loro tutte quelle idee storiche le quali collimano alla scienza della guerra senza discussioni, senza dispute, o senza ipotesi immaginarie. A questa mia antica persuasione si aggiungono ora gli ordini di V.E.; e perciò i miei doveri sono meglio definiti. Se mancherò di forze nella luminosa carriera che la alta munificenza del Governo mi ha aperta, non mancherò certamente di zelo. Prego l'Eccellenza Vostra di riposare su la sincerità de' miei sentimenti, e di credermi qual mi soscrivo devotissimo, ubbidientissimo servitore" (172).

La dichiarazione d'intenti fu accolta, ma non tranquilizzò del tutto sulle idee del "devotissimo ed ubbidientissimo servitore" che cominciò ad essere guardato con particolare attenzione; giacchè è difficle immaginare che Lomonaco avesse rinunziato a formare la "mente" dei suoi allievi e non nutrisse il suo insegnamento di "discussioni, di dispute e ipotesi immaginarie", nelle quali faceva passare i veri ideali e i grandi valori per i quali era nobile combattere e morire.

Intanto l'Ufficio della libertà di stampa veniva incaricato, con decreto del 17 luglio 1806, di passare al vaglio tutte le opere che venivano stampate nel Regno e la vigilanza sulla Scuola militare arrivò a provvedimenti di espulsione, uno dei quali colpì, nel 1807, Bruno Galiano, insegnante di lettere, amico di Lomonaco, supposto autore del trattato *Della virtù militare* che l'editore Ruggia come si è visto, ha inserito come IX volume nelle Opere di Lomonaco, e che il Natali ha attribuito al Galiano (173).

Si deve, forse, all'amicizia del Lancetti se Lomonaco potè conservare la cattedra e, per circa tre anni, apparentemente i più se-

172) G. NATALI, *op.cit.*, pp. 36-37.
173) G. NATALI, *Un libro di B.Galiano, attribuito a F. Lomonaco*, in "Cronache letterarie", Firenze, 17 dicembre 1911.

reni della sua esistenza, intrattenere rapporti con "gli uomini più rappresentativi dell'Ateneo pavese, che in quel momento rifulgeva di una luce ancora più splendida di quella dell'epoca teresiana" (174), quali erano il celebre anatomo Antonio Scarpa, il fisico Simone Stratico, il giurista Tommaso Nani, i filosofi sensisti Romagnosi e Soave, e con gli stessi colleghi di insegnamento quali il capitano Rezia e il vicentino Giovan Battista de Velo, arrivato, per interessamento del Lancetti, a sostituire il Galiano.

Il 10 maggio 1809 il *Giornale italiano* non più diretto dal Cuoco ma da Luigi Gherardini, dava l'annuncio della pubblicazione dei *Discorsi letterari e filosofici* di Francesco Lomonaco, da parte dell'editore Silvestri, in termini entustastici. Lo si presentava come un libro di filosofia pratica incentrato essenzialmente sull'arte del vivere; se ne sottolineava la originalità delle idee e il loro universale valore; si esaltava l'autore come meritevole della gratitudine dell'Italia. "La materia trattata in quest'opera quanto è nuova nel suo genere, altrettanto è interessante, giacchè l'autore parla di cose necessarie ed utili ad ogni classe di persone. Le sue idee non sono copiate da' libri degli uomini, ma dal gran libro del mondo col soccorso della meditazione; e però esse non appartengono a certi tempi e a certi luoghi, ma a tutte l'età e a tutti i paesi. Questo volume dunque, per la sua importanza dovrebbe essere il manuale di ognuno che brami di ben pensare, di ben sentire, e per conseguenza di ben vivere. Se l'Italia è riconoscente all'autore delle Vite degli scrittori e capitani eccellenti, moltq più gli dovrà essere grata per un lavoro del più alto rilievo" (175).

Forse nessun libro era stato mai presentato in modo così propagandisticamente lusighiero e volto ad interessare ogni classe di persone. Questo, e il non equivocabile significato patriottico della riconoscenza dell'Italia all'autore delle opere destinate ad esaltare l'italianità, imposero i *Discorsi* all'attenzione dell'Ufficio della libertà di stampa. Si mise così in moto il meccanismo di un processo censorio che, nel giro di pochissimi giorni, e con un accanimento impressionante, portò prima a bloccare la vendita del libro, poi al suo definitivo sequestro (176).

Appena tre giorni dopo l'articolo del *Giornale italiano*, il Segretario generale dell'Istruzione pubblica Luigi Rossi, cui l'Uffi-

174) G. DE PAOLI, *op.cit*, p. 234.
175) *Giornale italiano*, a. VII, n. 130.
176) Vedi: P.A. DE LISIO, *Un'opera non gradita alla censura*:i "Discorsi letterari e filosofici" di F.Lomonaco, in *F.Lomonaco un giacobino del Sud*, cit., pp. 67-72.

cio della libertà di stampa aveva segnalato alcune espressioni antinapoleoniche nel libro di Lomonaco, indirizzava al Consigliere Segretario di Stato Vaccari, una vera e propria requisitoria contro i *Discorsi*: "Quest'opera è sparsa di proposizioni, quando contrarie ai principi del Governo e della politica, non senza frequenti allusioni, ingiuriose e maligne, atte a fomentare principj sediziosi, quando imprudenti, impudenti e false, quando sudicie, ributtanti, e cariche di lascivia e di laidezza intollerabile. Non io lorderò questo foglio col riportare quegli squarci, che putono di tali sozzure e che spargono il veleno di sopra indicato. Citerò solamente l'intero Discorso primo...in cui di leggieri potrebbe credersi aver voluto dar consiglio a' nemici della Francia, lo che appare più chiaramente dalle susseguenti riflessioni alle pagine 12 e 13, ove se le massime sono giuste, non sono però adatte alla qualità delle circostanze, in cui è fuor di luogo il rinnovare linguaggio d'impropria libertà, e di repubblica e di trattarne da missionario quasi al par di proclami tedeschi... Ma ciò che più apertamente si mostra scandaloso, e quindi meritevole di biasimo, è la sconcezza veramente cinica, che s'incontra alle massime delle pagine..."(177). Il Rossi informava il Vaccari di aver consigliato la Direzione Generale di Polizia ad intervenire per impedire la circolazione del libro e ad informare il Ministero della Guerra dal quale Lomonaco dipendeva.

Il Vaccari, in pari data, rispose al Rossi pregandolo di "far redigere un altro articolo che smentisca il suddetto manifesto, ed in cui siano indicati i difetti dell'opera senza però discendere a particolarità, onde non dare ad essa pubblicità maggiore" (178), e scrisse al Direttore generale di Polizia, Villa, autorizzandolo a procedere "a quelle misure che reputerà convenienti contro l'autore e contro lo smercio dell'opera", definita "sparsa di proposizioni contrarie ai principi del governo, ed al buon costume" (179).

Lo stesso 13 maggio (tutto avviene nello spazio di un giorno), il Villa informa S.A.I. il Principe Eugenio Napoleone di Francia, Vice-Re d'Italia, impegnato in operazioni militari a Stamersdorf. "Considerata quindi maturamente la cosa, ho creduto di dispor-

177) in G. NATALI, *op.cit.*, pp. 38-39.
178) cit. da P.A. DE LISIO, *op.cit.*, p.70.
179) *Ibidem*, nota 3. Il Villa nella lettera al Vaccari del 17 maggio e in un'altra al Ministro dell'Interno Conte di Bremè, si vanterà di aver disposto la soppressione del libro fin dal 12 maggio e di essere intervenuto presso il Ministro della Guerra, "perchè trattandosi d'un Precettore della Gioventù destinata alla Carriera delle armi, e dipendente dalle di lui attribuzioni, il quale ha ardito di stampare un libro sparso di massime immorali ed impolitiche, possa sul di lui conto prendere quelle determinazioni, che giudicherà più convenienti" (cfr. *Ivi* p. 71, nota 6).

re che venga impedita la diffusione di un libro che urta i principi della morale e della politica" (180). Ma nella lettera si trova anche la conferma che il Lomonaco fosse guardato con sospetto già da alcuni anni dalla Polizia. "Non tacerò a V.A.I. - riferisce il Villa - che il di lui autore ebbe già, quando pubblicò le Vite di alcuni illustri Capitani, a soffrire de' contrasti e rimproveri dell'in allora magistrato di revisione delle stampe per alcune espressioni ardite inserite nella vita di Castrucci Castracani, le quali pareva che fossero dirette contro la persona di S.M.I. e R., in allora primo Console" (181).

Il 16 maggio appariva, anonimo, sul *Giornale italiano* l'articolo scritto dallo stesso Rossi e previamente approvato dal Vaccari. Subdolamente il Rossi taceva i motivi politici della censura e presentava il libro come una sentina di immoralità ed oscenità, prive di contenuto e di logica, disordinato e confuso, stilisticamente riprovevole. "Ributta veramente la sfacciata abitudine e quasi ambizione dell'Autore di usare, ad ogni momento come famigliare il vocabolario domestico non solo delle invereconde bagasce, ma sin de' più fetidi votacessi...Peraltro sarà superflua ogni cura, poichè si sa, che per giusti motivi di censura il libro è stato soppresso" (182).

La prima reazione dell'autore si ebbe il 17 maggio, dopo la pubblicazione dell'anonima stroncatura e dopo che il provvedimento censorio era stato messo in atto, con una lettera al Sig. Senatore De Breme, Ministro dell'Interno del Regno d'Italia. In essa Lomonaco esprimeva il suo stupore e la sua delusione per il sequestro, mentre credeva di aver meritato "qualche titolo alla pubblica stima e alla benevolenza del Governo"; si difendeva debolmente e genericamente dalle accuse di empietà ed immoralità: "Sicchè in tutta l'opera non vi è una bestemmia, nè contro il Governo, nè contro la morale, nè contro la religione: anzi elogi del Governo, elogi della religione della morale e del buon costume, satira frequente del vizio e della scostumatezza" (183). L'anonimato dell'articolo prospettava agli occhi di Lomonaco il fantasma della calunnia e quello di non ben identificabili nemici, ingenerandogli il sospetto della persecuzione da cui la sua mente sarà vie più oppressa. Ma lo distolse anche dai veri motivi ed autori della persecuzione, inducendolo nella ingenuità di appellar-

180) G. NATALI, *op.cit*, p. 41.
181) *Ibidem*.
182) *Giornale italiano*, a.VII, n. 136.
183) in G. NATALI, *op.cit.*, p. 42.

si, in nome della libertà di stampa, proprio a coloro che tale libertà intendevano restringere. "Prego dunque umilmente l'Eccellenza Vostra ch'è superiore alle passioncelle umane, d'esaminar la verità del fatto, e quindi ordinare il dissequestro delle mie copie, perchè io sia reintegrato nell'onore e nella roba. Se avessi torto, Signore, implorerei la Vostra alta clemenza; ma, avendo ragione, supplico la Vostra incorrotta giustizia. La libertà di stampa, disse il nostro Augustissimo Monarca, di cui Ella è uno de' più degni Ministri, la libertà della stampa è la migliore conquista che il secolo presente abbia fatto su' secoli trapassati" (184).

Il 18 maggio sono datate due lettere di quasi identico contenuto, indirizzate l'una al Lancetti e l'altra, con sublime ingenuità, al Segretario Generale dell'Istruzione pubblica Luigi Rossi, insospettata causa delle sue disgrazie. In essa Lomonaco, trascurando i motivi politici, si soffermava principalmente sul carattere genericamente moralizzatore dei suoi *Discorsi*: "Inveisco contro i vizi, ma non nomino e caratterizzo alcun vizioso...". Era evidente la sua preoccupazione di evitare vendette da parte di qualche personaggio che si fosse sentito identificato nelle sue pagine; mentre gli sfuggiva il vero problma che la società del tempo e la sua guida politica si erano ormai allontanati dal rigore etico di stampo roussoviano e robespierrista. La società borghese, falsamente puritana, faceva l'occhiolino ad una cultura controrivoluzionaria per la quale vizio e virtù si stavano trasformando da categorie etiche in categorie economiche, e contro la quale si infrangevano i *Discorsi* lomonachiani.

Il Lancetti non riuscì ad impedire che venisse eseguita una ispezione nella camera di Lomonaco per stabilire se fra gli appunti delle sue lezioni vi fossero elementi che potessero incriminarlo di sovversivismo; ma, forse, si adoperò affinchè non venisse espulso dalla Scuola, anche perchè il capitano Velasco, che aveva condotto l'ispezione, definì degna di lode l'attività didattica dell'indiziato (185). Il Rossi ammantò la sua doppiezza di forma burocratica, lasciando, però, in Lomonaco il sospetto di essere oggetto di una studiata persecuzione.

Come ultima, infruttuosa reazione, all'autore dei *Discorsi* non restò che la risposta puntigliosa alle accuse dell'articolo anonimo. Non sappiamo se, quando e dove essa sia stata pubblicata. L'editore Ruggia, non senza motivo, l'ha collocata in appendice ai *Discorsi*, ma i biografi, compreso il Natali, l'hanno ignorata for-

184) *Ivi*, p.43.
185) Cfr. G. DE PAOLI, *op.cit.*, p. 236.

se perchè firmata con due indecifrabili iniziali: M.T. Ma essa è uscita quasi certamente dalla penna di Lomonaco. Tale certezza è giustificata dalla assoluta identità di stile, di linguaggio, di modo di argomentare, di riferimenti e di citazioni che vi è fra i *Discorsi* e la *Risposta all'articolo di un anonimo*, dalla continuità di sviluppo di alcuni temi, come quello dello stile; dalla sicurezza con cui si parla delle intenzioni dell'autore, e dalla conoscenza precisa di alcuni particolari, come quello che i destinatari dei *Discorsi* (186) erano stati, "tranne pochissimi", informati della pubblicazione.

La *Risposta* vuol soprattutto rivendicare ai *Discorsi* originalità di contenuto e di impostazione sul piano filosofico: "Ma come io bramo di dar poco all'autorità, e molto alla ragione, così ho l'onore di dirvi, che anche quelle idee che alla vostra zucca sembrano pescate qua e là, divengono nuove e sublimi se son corredate da altre idee principali e accessorie stabilite su principi universali altamente meditati, dedotte da profondissimi concepimenti, e arricchite di utili osservazioni...Oltre a ciò le grandi verità sono di tal natura che prima di essere scoperte, tutte le ignorano; come poi si rivelano da qualche pensatore, ognuno crede che ancora egli lo sapeva" (187).

Ma anche sul piano letterario e stilistico, dove le accuse si erano particolarmente accanite, la *Risposta* esalta i pregi dell'opera: "In verun altro libro moderno si veggono accumulate tante sublimi e grandi immagini: in nessun altro vi è una locuzione evidente, pittoresca, conscia e gravida d'idee nuove; in nessun altro si scorgono tanti modi nuovi di colorire i pensieri; modi che dispiacciono a'grammatici ed agl'imitatori, non a'filosofi ed a'creatori...La più bella parola non è la più elegante, ma la più propria; e la più propria è quella che scolpisce l'oggetto. La delicatezza e l'eleganza sono in ragione inversa della forza, sublimità e maestà dello stile. Leggete di nuovo il capitolo del libro che versa su l'eloquenza. In esso troverete altre solide, forti e convincenti ragioni su la maniera con cui ha scritto l'autore" (188). In chiusura c'è un accenno ai "segreti motivi della soppressione del libro" che, però l'autore dichiara di non voler "penetrare ed adombrare": "Ri-

186) I diciannove discorsi di cui si compone l'opera, sono dedicati, ad eccezione di tre, ad altrettante personalità del mondo della cultura, alcune già morte, amiche dell'autore. Tra essse figurano Antonio Scarpa, Simone Stratico, il "gentilissimo" Vincenzo Monti, l'"egregio pensatore ed amico" Vincenzo Cuoco, l'"incomparabile" Melchiorre Delfico, l'"immortale" giurista Gaetano Filangieri, il "magnanimo" Vincenzo Russo...
187) *Discorsi*, p. 503.
188) *Ivi*, pp. 509-10.

spetto abbastanza i magistrati ed i loro decreti per tenermi lontano da questo pensiero" (189).

In sostanza, il Lomonaco autore della *Risposta*, pur dubitando che i motivi della persecuzione fossero altri da quelli pubblicamente dichiarati, scelse di dar credito a questi ultimi e di dare corpo a fantomatici nemici personali che, quasi certamente, non aveva. Riteniamo che proprio questa ricerca sospettosa, unita al sentimento della sua estraneità di meridionale in un regno italico che era sopratutto settentrionale e al dubbio persistente di non essere gradito alle autorità, abbia rapidamente logorato il suo sistema nervoso e lo abbia relegato in una solitudine non sopportabile a lungo.

Generalmente la tesi della calunnia, della maldicenza, delle rivalità personali (il Rossi è presentato come un letteratucolo invidioso!) ha trovato credito presso i biografi e coloro che si sono interessati a Lomonaco. A noi, come si è accennato, essa appare fuorviante ed inadeguata, anche se dimostrabile con testi lomonachiani, a spiegare il dramma che si abbattè nell'animo del filosofo.

Dalla ricostruzione della vicenda, è apparso chiaro che l'inizio del procedimento censorio fu dato da un preciso atto dell'Ufficio della libertà di stampa. La rapida successione delle fasi che portarono al sequestro del libro nel giro di due o tre giorni, esclude l'inserimento nella vicenda di denuncie da parte di persone estranee al Governo; anzi, è proprio il Governo in quanto tale, nelle persone del Ministro dell'Interno e dello stesso Vice-Re, ad essere non solo interessato, ma coinvolto. Non fu fatto un processo; ma si arrivò direttamente alla condanna che Lomonaco apprese da amici e dalla lettura del *Giornale italiano*. Fu, quindi, un preciso atto politico non direttamente di repressione della libertà di stampa, come lo stesso Lomonaco pensava, ma di ben precisa lotta culturale.

La vicenda Lomonaco si spiega non in termini personalistici, ma soltanto se inquadrata nel nuovo clima culturale del primissimo Ottocento e nella battaglia contro l'*Ideologia* che Napoleone aveva scatenato in Francia e nei suoi domini. La reazione anti-ideologica, persistente in Francia anche negli anni di successo della nuova filosofia, si qualificò come reazione dello spiritualismo contro il materialismo. "Non vi possono essere che due partiti - aveva affermato il Saint-Martin in un dibattito con l'ideo-

189) *Ivi*, p. 516.

logo Garat alla Scuola Normale - : il primo di coloro che ritengono la natura unico nostro principio, dottrina che mi è impossibile distinguere dal materialismo; il secondo di coloro che ammettono che noi siamo spiriti e che come tali abbiamo in noi stessi un principio che è quello che ho chiamato il senso morale... Gli spiritualisti sono particolarmente e decisamente contrari agli ideologi, i quali vorrebbero che noi fissassimo le nostre idee con le sensazioni, al punto che solo tramite le sensazioni noi le acquistiamo" (190).

"È precisamente in nome dei diritti dello spirito - osserva il Moravia - che la cultura del primo Ottocento scatenerà una lotta implacabile contro gli *idéologues*. Combattere gli idéologues significherà, già a partire dagli anni del Direttorio, combattere "le materialisme du XVIII siècle". - una formula ripetuta con testarda monotonia da parte di tutti coloro, da Napoleone a Cousin, che volevano chiudere definitivamente i conti col secolo dei lumi" (191).

Ora non c'è dubbio che i *Discorsi letterari e filosofici* dovettero apparire, come in realtà fondamentalmente sono, un'opera "materialistica", condotta tutta in coerenza con i principi del naturalismo fisio-psicologico della *Analisi della sensibilità*, in cui anche quando si parla di "spirito" e di "anima", non si vuol intendere che una funzione organica, e dove anche i valori morali, pur tanto esaltati, sono concepiti immanenti e privati di finalità ultra-naturali. In quanto tale, e in quanto era stata presentata come il "manuale di ognuno che brami di ben pensare, di ben sentire, e per conseguenza di ben vivere", l'opera fu stroncata d'autorità e senza esitazioni.

Non era la prima volta che la censura colpiva Lomonaco. Con decreto del 18 luglio 1808, il Santo Uffizio aveva condannato all'*Indice* le *Vite degli eccellenti italiani*, così come finiranno all'*Indice*, con decreto del 23 gennaio 1843, anche l'*Analisi* e i *Discorsi* (192). Ma la condanna all'*Indice* da parte del potere religioso, poteva anche essere un motivo di orgoglio per una personalità come Lomonaco e in tempi in cui il potere papale era stato fortemente umiliato.

Non così la condanna dell'autorià governativa. Essa fu avvertita e subita come condanna e rifiuto della sua stessa personalità, del suo modo di essere e di pensare, di ciò che era diventato

190) Cit. in francese da S. MORAVIA, *op.cit*, p. 24.
191) *Ibidem*.
192) Cfr. T. RUSSO, *L'utopia e la morte nel pensiero di F. Lomonaco*, "Biblioteca di Basilicata", Matera 1983, p.39.

mediante quelle esperienze storiche di rivoluzionario, di esule, di patriota che gli avevano dato la precisa sensazione del valore della vita e dell'inserimento nel flusso della storia, e che gli sembravano titoli sufficienti per *discorrere* da filosofo dei problemi del tempo e della sua potenza, del vero principio della morale, della lode e del biasimo, della pseudofilosofia, del merito e dell'onore, della vanità e dell'incoerenza, della vera grandezza delle azioni umane, della differenza fra gli storici antichi e moderni, della noncuranza e delle femmine, della scienza sovrana e dell'eloquenza.

E che Lomonaco si fosse identificato nella sua opera, lo si deduce da passi come questo che mette conto riferire per intero: "Io ignoro qual peso farà questo mio libro nella bilancia della fredda critica letteraria; ignoro qual sarà il suo destino, giacchè *habent sua fata libelli*. Ma se per mezzo di esso non potrò andare all'immortalità, mostro almeno come vi si deve andare, e con certezza, e senza inciampi, e senza timore delle male arti de'mascalzoni...Posso però francamente asserire che ciò che dico l'ho prima riflettuto. I pensieri sembreranno forse stravaganti e bizzarri; ma essi sono miei; e le citazioni, le autorià, gli esempi valgono a corroborarli, non a manifestare che io vivo alle spalle altrui. Se non si trova ordine apparente nelle mie idee, vi si scorgerà ordine reale, mediante il quale la verità è impostata nell'unità...Nel mio libro se non si vedrà l'astronomo, il grecista, e l'antiquario, si vedrà *Francesco Lomonaco*: si vedrà un uomo oscuro, che sdegna la protezione, reputa infamia l'ossequio, non si abbassa mai al raggiro, e la dice come la sente a crepacuore de' beni e mal bardati asini vili...Io non parlo di certe materie, ma dell'universalità delle cose utili, non perchè m'intendo di tutto, ma perchè cerco la verità in tutto colla coscienza delle mie deboli forze. Staffilo molte volte il vizio, frusto la saccenteria, rabbiosamente discredito l'impostura, perchè son tale che i propri escrementi mi puzzano; laddove gli altri recano a ciascun grato odore....Nel mio libro al contrario vi è un pò di bile, come nel mio cuore per l'aspetto della bestialità in cocchio, e della dottrina brancolante per terra. La locuzione poi che uso, non sembrerà elegante, a'puristi, e con ragione; giacchè sollecito della mia sacra indipendenza, bramo di padroneggiare così in fatto di lingua, come nelle faccende domestiche. Essa però è naturale come la mia indole, e tanto naturale che in vece di dire cortigiano dico servitore; in vece di damerino dico pappamosche; invece di donna galante dico puttana" (193).

193) *Discorsi*, pp.50-53.

Ecco perchè la condanna dell'opera fu la morte civile del suo autore che non potè, nemmeno fisicamente, sopravviverle a lungo. È pensabile che egli abbia inconsciamente rifiutato il sospetto di essere, ancor giovane, il sopravvissuto di un'epoca che aveva bruciato avidamente vite e ideali, e abbia perciò ingigantito il fantasma dei nemici personali. In realtà il motivo che lo trasse a morte, fu proprio quello ch'egli cercava disperatamente di rimuovere: il *Francesco Lomonaco* che appariva dai *Discorsi* era una ipotesi del passato.

Per quanto tempo egli meditò la morte? Due lettere, successive al triste maggio 1809, lascerebbero pensare ch'egli avesse superato la prova e riacquistato volontà di ripresa e di lavoro. Con la prima, in data 12 novembre 1809 e indirizzata al conte Caffarelli, Ministro della Guerra, chiedeva un aumento di stipendio, giustificandolo con i seguenti motivi: "1, perchè do lezioni ogni giorno, mentre alcuni alternan le loro nel corso della settimana; 2, perchè ho tessuto e continuo a tessere una storia militare antica e moderna, che mi è costata e mi costa sudori e meditazioni; 3, perchè sto compilando un corso di Geografia essendo quelli che abbiamo sino al presente, o troppo brevi, o troppo prolissi" (194). Naturalmente, l'aumento chiesto "in onore della giustizia", gli fu negato.

La seconda lettera, indirizzata al colonnello Bidausio, Governatore della Scuola di Pavia, in data 29 agosto 1810, dava l'annuncio che la prima parte della Storia militare era pronta per le stampe e chiedeva che le spese di pubblicazione venissero sostenute dalla Scuola (195).

Tre giorni dopo lo stesso Bidausio comunicava al Ministro la morte del Signor Professor Lomonaco, trovato annegato nel Canale Naviglio il giorno 1° settembre alle tre e mezzo pomeridiane (196).

La narrazione più particolareggiata di ciò che avvenne il 1° settembre del 1810 la fece Alessando Manzoni in un'intervista rilasciata all'omonimo nipote del filosofo e pubblicata sul *Corriere della sera* del 12-13 ottobre 1876; narrazione che concorda con quella fatta dal Bianchetti quanche anno prima (197). Il vecchio amico ricordava che, negli ultimi tempi, Lomonaco "era diventato triste e quasi insocievole. Morì filosoficamente. Si levò dal let-

194) G. NATALI, *op.cit*, p.37.
195) *Ivi*, p.45.
196) *Ivi*, pp.43-44.
197) G. BIANCHELLI, *op.cit*, p. 181.

to all'ora solita: era la mattina del 1° settembre 1810; scrisse una lettera al fratello; si vestì degli abiti da festa; uscì da casa e andò al caffè Bariletto, dove bevve un bicchiere di vino, e quando fu sulla riva del Navigliaccio presso S. Lanfranco, luogo molto solitario, si tuffò nella corrente, in quel giorno rapidissima. Un soldato cercò di salvare il suicida, ma lottò invano con le onde, e per poco non fu inghiottito anche lui".

Che cosa sia avvenuto nella mente e nell'animo di Francesco Lomonaco fra il 29 agosto e la mattina del 1° settembre 1810, è il segreto inghiottito per sempre dalle acque del Navigliaccio. Unico documento è la drammatica lettera al fratello Luigi, la cui minuta, come attesta il Bidausio, fu trovata dall'Ufficiale di Polizia "nella tasca di un abito che soleva portare in casa".

"Caro ed amato fratello, dopo l'epoca della stampa del mio ultimo libro io sono stato bersaglio della maldicenza, delle delazioni le più infami, e della calunnia. I miei fieri implacabili nemici, non contenti di tutto ciò muovono ora tutte le macchine per perdermi, sicchè, profittando degli esami pubblici, che i Signori Allievi di questa R. Scuola debbono fare, s'ingegnano, che essi riescano a mio svantaggio per seppelire, nella vergogna il mio nome. Le prove che ne ho, sono tanto lampanti, che non ammettono ombra di dubbio. Ma perchè ciò non accada, ho deliberato di troncarmi la vita. Se vissi sempre indipendente e glorioso, voglio morire indipendente e gloriosissimo. So che questo passo fatale vi amareggia immensamente, ma collo fato non lice dar di cozzo..." (198).

Questa lettera rivela la determinazione suicida di Lomonaco; ma rivela anche che la sua mente era diventata la vera officina in cui si venivano costruendo le macchinazioni contro di lui. Bisogna dar credito a ciò che il Bidausio scriveva: "Se ciò però è, convien dire che egli avesse bene la mente obberata, poichè non si conosce l'esistenza nella Scuola di alcuni di questi suoi pretesi nemici" (199).

Nella *Analisi della sensibilità*, egli aveva scritto: "I suicidi sogliono manifestar debolezza e non forza di mente" (200). Probabilmente non è questa la diagnosi completa del suo "male oscuro",

198) G. NATALI, *op.cit*, p.46. Il numero de "La libertà" di Roma, del 29 dicembre 1870, narrerà di un allievo di Lomonaco che, pochi giorni prima, durante un sua lezione, si sarebbe ucciso con un colpo di pistola. Nella emozione generale, il professore sarebbe rimasto impassibile, commentando con Dante: "Che giova nella fata dar di cozzo?", e avrebbe ripreso tranquillamente la lezione. Ma non si può giurare sulla verità dell'episodio!
199) *Ivi*, p. 44.
200) *Analisi*, p. 65.

e mai come in questo caso si rivelano insufficienti i puri meccanismi fisiologici, con i quali egli aveva inteso spiegare i processi psichici. La tesi dell'esaurimento nervoso, causato dalla mania di persecuzione, è pretestuosa; così come furono un pretesto i molti nemici personali che egli si andava creando per personificare il dissidio vero e reale tra il libero spirito della filosofia, che procede da se stesso e che con la sola forza dei principi razionali illumina la morale e la politica, e la cultura che si conformava al potere dominante e asserviva alla sua logica la morale e la politica. Nei confronti di questa Lomonaco rivendicò, anche con il gesto estremo, la sua indipendenza.

E se con il suicidio egli pagò un tributo al fato e a quella che Manzoni chiamò "la malattia del secolo", con la coscienza della sua inevitabilità si elevò a quel tipo di fatalismo non stoico, ma socratico. È errato leggere il "morì filosoficamente" del Manzoni con "morì stoicamente", come generalmente è stato fatto (201). Sarebbe più giusto leggere: "morì per la filosofia", come Socrate alla cui sorte, peraltro, Lomonaco aveva fatto riferimento nelle sue difese ed il cui concetto di filosofia come impegno etico e pedagogico di assoluta coerenza, egli condivideva pienamente.

L'esempio socratico, soprattutto dopo la censura dei *Discorsi*, dovette apparirgli sempre più grande e sempre più storicamente emblematico del rapporto fra la libera filosofia, coscienza della *polis*, e il potere, di fatto guida storica di essa. Socrate bevve la cicuta non perchè condannato dall'iniquo tribunale, ma perchè aveva maturato la consapevolezza che non avrebbe potuto rendere servizio migliore alla filosofia, sottraendola, così, alle utilizzazioni del potere.

La scelta della morte fatta da Lomonaco, pur inevitabile, lo fu più per motivi morali che per motivi fisici, anche se i due ordini, proprio per suo insegnamento, non sono separabili. Ma gettandosi nelle fredde acque del Navigliaccio, egli volle testimoniare paradossalmente, come era, in fondo, il suo stile, che si poteva ancora morire per la filosofia, quand'essa non fosse un ideale metafisico nè un puro valore intellettuale, ma impegno e lotta per il trionfo dei valori e delle leggi della natura e della ragione, fra loro finalmente armonizzate, nei vari aspetti della esistenza.

Il suicidio di Lomonaco non fu la morte romantica del patriota deluso, ma l'ultima resistenza del filosofo in difesa della gloriosa indipendenza del pensiero. E l'analogia con Socrate, salvo natu-

201) Vedi, ad es., G. PAPARELLI, *op.cit*, p.44. Mentre una interpretazione diversa è offerta da T. RUSSO, *op.cit*, pp.12-13.

ralmente le grandi differenze, non deve apparire arbitraria e retorica, ma suggerita, a più riprese, dallo stesso Lomonaco.

Ma, forse, nel gesto estremo, Francesco Lomonaco cercò la foscoliana immortalità. Dovette risuonargli oltremodo dolce e vero il verso del tempestoso amico: "Morte, tu mi darai fama e riposo".

LA SENSIBILITÀ

Nella prefazione alla *Analisi della Sensibilità*, Francesco Lomonaco, espone il programma della sua indagine e gli scopi che si prefigge di raggiungere, allo stesso tempo che rivendica la originalità della sua impostazione.

Questa, pur richiamandosi alle grandi scuole dell'empirismo e del sensismo, che avevano fatto dell'esperienza e dei sensi il fondamento e il criterio della origine e della organizzazione delle conoscenze umane, se ne distacca per il tentativo di risalire oltre i sensi e di ricercare anche di essi e della loro funzione il fondamento e il principio.

Locke e Hume, Buffon e Condillac, maestri di empirismo e di sensismo e certamente meritevoli, a titoli diversi, della svolta antimetafisica e antiessenzialista nella scienza dell'uomo, avevano posto a base dei loro sistemi l'analisi delle operazioni sensoriali, ma avevano omesso una analisi della sensibilità come principio e ambito delle stesse operazioni sensoriali e della loro interazione. Erano, per questo, rimasti dentro la filosofia, sfiorando soltanto la psicologia, quando non erano addirittura ricorsi all'anima, come nel caso di Condillac, per spiegare l'attività dei sensi.

Lomonaco si prefigge di colmare il vuoto e di trasferire il discorso dal campo strettamente filosofico a quello *psicologico*, dalla teoria delle idee a quella del *sentimento*.

Tuttavia, se pur dichiara di voler "raccogliere un'ampia messe di verità nel campo della psicologia" (1), l'orizzonte filosofico gli si presenta come l'indispensabile alveo in cui la ricerca psicologa confluisce ed assume il suo significato. L'analisi della sensibilità non è concepita e non diviene mai *scienza* della sensibilità, finalizzata a scoprire soltanto le leggi del meccanismo sensorio. Essa è lo strumento euristico per una conoscenza totale dell'uomo. "Nell'esporre come l'individuo umano sente, dimostrerò com'egli pensa, com'egli agisce, com'egli vive nel commercio de' suoi

1) *Analisi*, p. 3.

simili in diversi tempi, in vari luoghi, in differenti circostanze. Sicchè si vedrà, che la cognizione dell'essere *sensiente* diversamente modificato meni a quella dell'uomo ragionevole, dell'uomo morale e dell'uomo civile" (2).

Ed è questa preoccupazione umanistica, più ancora di quella scientista, a caratterizzare e a guidare l'analisi del Lomonaco, il quale, come si vedrà, non manca mai di dedurre, alcune volte in modo affrettato, conclusioni di natura etica e politica dalle sue ricerche fisio-psicologiche. Anzi le esemplificazioni etico-politiche, se sono spiegate dalla indagine psicologica, servono a Lomonaco come controprova della sua esattezza.

Il suo piano "lungi di essere fondato sulle bizzarre ipotesi, e sulle strane congetture, sarà un trattato sperimentale" (3). E il banco di verificà della sensibilità e delle sue modificàzioni è il comportamento umano, non ipotizzato ma concreto, così come è dato conoscerlo nella storia. La storia cammina di pari passo con la evoluzione della sensibilità e i fatti storici, sia individuali che collettivi, sono allo stesso tempo effetto e dimostrazione "sperimentale" di tale evoluzione.

È questo, forse, il tratto più specifico della *Analisi* lomonachiana, quello che la distingue dal *Trattato delle sensazioni* di Condillac e dai *Rapporti tra il fisico e il morale dell'uomo* di Cabanis, con i quali, certo, non può competere nel rigore, nella sistematicità e nella ricchezza dell'indagine. È il taglio storicistico, sottofondo vichiano di tutto il pensiero di Lomonaco, che fa della *Analisi*, non solo un'opera fisio-psicologica, ma anche un'opera etica e politica, intesa alla conoscenza non solo dell'uomo naturale, ma anche dell'uomo storico.

Il Lomonaco riprende il progetto che fu già di Hume, e prima ancora, di Hobbes, che è quello di spiegare la pluridimensionalità dell'essere umano, dalle percezioni alle riflessioni, dai fatti alle idee, dai pensieri alle dimostrazioni, dal piacere al dolore, dalla vita individuale a quella pubblica, dalla economia alla religione, sull'unica base della sua costituzione naturale. Allo stesso tempo, anche le scienze umane e la stessa metafisica, non saranno più scienze *a priori* e fondate su inverificabili principi astratti, ma saranno "corollari della scienza della sensibilità e, per meglio dire, rami di uno stesso albero" (4).

Ritorna l'immagine dell'albero, che fu già di Cartesio, ad in-

2) *Ivi*, p. 4.
3) *Ibidem*.
4) *Ibidem*.

dicare la composizione organica delle scienze nella unità del sapere, come ambizioso progetto del filosofo. E anche se tale progetto, nella sua realizzazione, risulterà inadeguato ai propositi, non va invece fallito l'intento di delineare una scienza dell'uomo che abbracci e spieghi l'insieme delle sue facoltà e dei suoi comportamenti sulla base di un unico principio. Se l'albero delle scienze risulta, alfine, mutilo e disarticolato, l'albero dell'uomo si sviluppa rigoglioso dalle ben profonde radici della sensibilità. A Lomonaco non possono certo attribuirsi meriti nel campo della epistemologia; ma non possono nemmeno negarsi nel campo di una ricognizione sull'uomo, condotta con criteri nuovi, mutuati dalle giovani scienze biologiche e fisiologiche.

Così egli si colloca in quella schiera degli epigoni dell'illuminismo, che porta il nome di *médicins-philosophes*, il cui intento era quello di superare la concezione dualistica dell'uomo che, da Cartesio in poi, aveva, in modi diversi, orientato gli studi antropologici fino all'ultimo trentennio del Settecento, e di strappare alla filosofia il monopolio della conoscenza dell'uomo. La nuova "'scienza dell'uomo", avvalendosi dei progressi della biologia e della medicina, prodotti dalla "Scuola di Montpellier" e coltivati dalla"Societè des Observateurs de l'homme", soprattutto in ordine ad una più approfondita conoscenza del sistema nervoso e ghiandolare, rifiutava non solo le vecchie interpretazioni metafisiche e sostanzialistiche della realtà umana, ma anche quelle meccanico-fisicistiche dipendenti dalla scienza della natura elaborata da filosofi e scienziati del Seicento.

L'idea fondamentale su cui si costruisce la nuova scienza e la nuova storia naturale dell'uomo è quella di organizzazione fisiologica. L'essere umano non è più visto come *unione* sostanziale o semplicemente funzionale di anima e corpo, ma come *unità* psico-fisica derivante da quella stessa forza vitale che lo struttura fisiologicamente.

La *sensibilità* di Lomonaco si pone proprio come quell'elemento naturale che spiega *unitariamente* il divenire naturale dell'uomo come essere senziente, ragionevole, morale e civile. In una parola, essa è la trama del divenire sempre più articolato e complesso dell'*homo sentiens*.

Il sensismo lomonachiano è più radicale di quello di Condillac in quanto non tende soltanto ad una spiegazione sensistica della attività conoscitiva e pratica dell'uomo; ma tende ad una definizione dell'uomo come sensibilità; non intende descrivere soltanto il rapporto delle sensazioni con i sensi, ma quello dei sensi

con la sensibilità che ne è la matrice attiva. Conviene ricordare, a tale scopo, la dichiarazione del filosofo francese all'inizio del suo *Riassunto ragionato del trattato delle sensazioni*: "Il fine principale di quest'opera è di far vedere come tutte le nostre conoscenze e tutte le nostre facoltà provengono dai sensi, e, per parlare più esattamente, dalle sensazioni; poichè, in realtà, i sensi non ne sono che la causa occasionale. Non sono essi che sentono; solo l'anima sente per mezzo degli organi, e dalle sensazioni che la modificano essa attinge tutte le conoscenze e tutte le facoltà" (5). E, come si sa, Condillac sviluppa il suo assunto mediante l'ingegnoso esempio della statua *animata*. Ora, se nei confronti di Locke, che assumeva come dato primario il mondo esterno, il Condillac fa valere la priorità della sensazione, mediante la quale soltanto se ne può acquisire la coscienza e si può affermarlo; per quanto riguarda l'origine e la spiegabilità della sensazione, non trova di meglio che ricorrere all'anima come principio attivante: "solo l'anima sente". Il suo sensismo ha un soggetto ben preciso che non è il corpo, ma l'anima. Per cui egli non si preoccupa di analizzare il meccanismo fisiologico delle sensazioni, e i sensi stessi diventano "organi", cioè strumenti, del soggetto senziente, senza essere veramente incorporati in esso. E come potrebbero, data la loro natura corporea e quella spirituale dell'anima? E così il sensismo di Condillac non è esente da dualismo e, in ultima analisi, si risolve in uno psichismo.

La sua dottrina venne fatta bersaglio di aspre critiche da parte degli Ideologi e, in particolare, di Cabanis. Attingendo agli studi medico-filosofici del tempo, questi perviene ad una concezione dell'uomo come "organismo" costituito di tessuti, cellule, forze vitali e filamenti nervosi, mettendosi in grado di delineare una storia fisiologica delle sensazioni incentrata sulla sensibilità. Condivide pienamente l'idea, già diffusa nel Seicento dal fisiologo belga Van-Helmot e adottata poi dal Diderot, che l'uomo sia una "federazione di organi", ognuno dei quali, pur possedendo una funzione propria e in qualche modo autonoma, è inserito e vive nel sistema generale dell'organismo e interagisce con gli altri organi attraverso il sistema nervoso. Dice Sergio Moravia: "Uno degli aspetti più importanti della antropologia cabanisiana è la chiarezza con cui la sensibilità viene collocata al centro della vita dell'essere e dell'individuo e viene studiata sperimentalmente o induttivamente nelle sue più varie manifestazioni, dalle prime sen-

5) CONDILLAC, *Trattato delle sensazioni*, a cura di P. Salvucci, Bari, Laterza, 1970, p. 11.

sazioni verosimilmente ricevute dal feto umano fino alla continua interazione fra i sistemi periferici e il sistema centrale" (6).

La polemica che il Cabanis conduce contro il Condillac, se tocca diverse e particolari questioni, si incentra tutta sulla natura della sensibilità: se essa sia una proprietà dell'anima e quindi immateriale, o se sia, invece, una proprietà del sistema nervoso e quindi materiale. Nella decima Memoria dei *Rapporti*. egli attacca frontalmente e demolisce la dottrina del padre del sensismo sulla mente umana e sui suoi processi psico-affettivi attribuiti al principio indipendente dell'anima ed illustrati con il mito della statua.

"Niente senza dubbio rassomiglia meno all'uomo tale quale è in effetti, che quelle statue che si suppongono dotate in un istante della facoltà di provare distintamente le impressioni attribuite a ciascun senso in particolare; che portano su di esse giudizi e formano in conseguenza determinazioni. In qual modo queste diverse operazioni si potrebbero esse forse eseguire, senza che gli organi di cui l'azione speciale, o il concorso è indispensabile alla produzione dell'atto sensitivo il più semplice della combinazione intellettuale e del desiderio il più vago, si siano sviluppati gradatamente; senza che già, per questo proseguimento di movimenti che la vita nascente loro imprime, essi abbiano acquistate le spezie d'istruzione progressiva, che sola li mette in stato di esercitare le loro funzioni proprie, e di associare i loro sforzi, col diriggerli verso lo scopo comune?

Niente assomiglia meno ancora alla maniera colla quale le sensazioni si percepiscono, le idee e i desideri si formano realmente, quanto quelle operazioni parziali di un senso che si fa agire in un isolamento assoluto del sistema, che si priva anche dell'influenza vitale, senza la quale non vi saprebbe essere sensazione. Niente soprattutto non è più chimerico, che quelle operazioni dell'organo del pensiero, che non si esita a far agire come una forza indipendente: che si separa senza scrupolo, per metterlo in azione, da quella folla di organi simpatici, di cui l'influenza su di lui non è solamente la più estesa, ma di cui i nervi gli trasmettono una gran parte dei materiali del pensiero, o de' movimenti che contribuiscono alla sua produzione" (7).

I presupposti per la costituzione della "scienza dell'uomo" sono tutti nell'abbattimento della statua condillachiana, vista come

6) S. MORAVIA, *La scienza dell'uomo nel Settecento*, Bari, Laterza, 1978, p. 55.
7) P. CABANIS, *Rapporti del fisico e del morale dell'uomo*, prima versione italiana, 1820, mem. I, par. III, p. 86.

ultimo residuale della "filosofia dell'uomo". L'anima, baluardo del sostanzialismo metafisico, viene ontologicamente assorbita nella organizzazione fisiologica e funzionalmente sostituita dal sistema cerebro-nervoso.

La scienza dell'uomo non intende rigettare nulla di quel complesso di operazioni intellettuali e volitive che va sotto il nome di vita morale e una volta attribuito all'anima; intende però spiegarlo in rapporto al fisico dell'uomo e in dipendenza dalla progressiva evoluzione della struttura fisiologica.

Ed è questo l'intento della *analisi* di Lomonaco che si collega, come si diceva, all'interno del movimento della scienza dell'uomo dell'ultimo Settecento, con Cabanis contro Condillac.

I PRINCIPI FISICI DELLA SENSIBILITÀ

Lomonaco condivide la concezione dinamico-vitalistica della materia, già proposta da Leibniz contro la inerzia cartesiana e contro ogni concezione fisico-meccanicistica. Anzi si potrebbe parlare di una vera e propria ripresa dell'ilozoismo. L'universo, nella varietà e molteplicità delle forme e dei fenomeni, gli appare come un *tutto-materiale-attivo*.

Era questa la concezione prevalente dalla metà del Settecento che consentiva sia il superamento del preformismo e del creazionismo, portatori di una interpretazione meccanico-teleologica della natura, sia la fondazione di un materialismo vitalistico in grado di spiegare da sè, senza il ricorso ad interventi esterni, il formarsi degli esseri lungo la vasta gamma della loro complessità. Il ricorso ad un intervento divino era inevitabile fin quando la materia fosse stata considerata passiva: almeno il "colpetto" per metterla in moto doveva essere dato da una causa extramateriale. I fattori che portarono alla eliminazione dell'idea di passività della materia furono principalmente: la riproposta del materialismo democriteo-epicureo fatta dai libertini; la accennata polemica leibniziana che portò a concepire il corpo come dotato di una intrinseca forza attiva; la dottrina newtoniana della gravitazione concepita come attiva proprietà dei corpi.

Fra la schiera di nomi di illuministi che, oltre a divulgare, contribuirono a chiarire e sviluppare la nuova concezione e che certamente possono essere visti anche come impliciti punti di

riferimento del discorso lomonachiano, si devono ricordare quelli di Pierre-Louis Moreau de Maupertuis (1698-1759), di George Louis Leclerc conte di Buffon (1707-1788) e, soprattutto, di Denis Diderot (1713-1784).

Il primo, pur non negando alla natura un piano finalistico di origine divina, asserisce con forza la impossibilità di spiegare la formazione di un corpo organizzato con le sole proprietà fisiche delle materia. E, sulle orme di Leibniz, ma con orientamento biologistico, elabora la teoria delle molecole organiche, concepite come particelle elementari dotate di forza vitale e di proprietà psichiche, in grado di garantire una radice unitaria alla organizzazione del corpo e alle funzioni psichiche.

Il Buffon, inventore del concetto di *storia naturale*, ritiene che il disegno e le leggi che governano il divenire della natura, debbano essere ricercate nella stessa continuità dei processi naturali e nel loro svolgersi, senza soluzione di continuità, nel tempo e che le linee di demarcazione fra una specie ed un'altra sono talmente tenui da non consentire una loro decisa classificazione. Tutto è contenuto e ordinato nella "catena dell'essere". E la vita non è che una naturale componente della materia e il risultato del grande lavoro della natura.

Con il Diderot, la concezione energetico-dinamica diviene fondamento di una nuova scienza della natura, contrapposta a quella meccanicistica e dogmatica dei cartesiani. Pur restando sostanzialmente filosofica, la concezione diderotiana, si appella e valorizza la ricerca empirica delle scienze biologiche come unica via dimostrativa della unità della natura e della esclusione del pluralismo sostanziale. Ed utilizzando le scoperte del naturalista svizzero Abraham Trembley (1710-1788) e le ricerche della Scuola di Montpellier, arriva ad ammettere nella materia una capacità non solo riproduttrice di vita, ma produttiva anche di nuove forme secondo leggi autonome. Nelle opere *Colloquio fra d'Alembert e Diderot* e *Sogno di d'Alembert* (scritte nel 1769, ma pubblicate solo nel 1830, e quindi non lette da Lomonaco), egli parla di una sensibilità universale della materia, dovuta alla energia e sensibilità propria di tutte e singole le particelle che compongono i corpi: gli "animalculi". La sensibilità è vista come fondamento di unità e di continuità della natura e degli organismi che la costituiscono. I quali organismi soggiacciono alla legge della composizione e della scomposizione e, quindi, ad una continua metamorfosi di cui non è possibile prevedere le future organizzazioni.

Francesco Lomonaco esprime un identico concetto, quando

dice: "Sembra che la natura, nel suo immenso lavoratoio operi in grande ciò che il chimico esegue in piccolo; ella o compone o scompone. La storia naturale e la storia umana non espongono che molto chiaramente la teoria della metamorfosi e delle metempsicosi" (8). Testo in cui ricorrono anche i concetti buffoniani di lavoro della natura e di storia naturale.

Se è lecito, dunque, vedere alle spalle della concezione lomonachiana dell'universo come *tutto-materiale-attivo*, il dibattito illuministico appena accennato, bisogna anche dire che tale concezione ha ascendenze ben più remote nel *De rerum natura* di Lucrezio, nel *De rerum natura iuxta propia principia* di Telesio, nel pansensismo di Campanella e nel materialismo vitalistico di Bruno.

L'ascendenza materialistica epicurea di Lomonaco, come quella accennata dei libertini, passa attraverso Lucrezio. Del poeta latino, egli mette a frontespizio della *Analisi* i versi 431-439 del II libro, nei quali viene affermata la centralità del tatto nella vita sensoriale:

"Tactus enim, tactus, pro divom numina sancta,
corporis est sensus, vel cum res extera sese
insinuat, vel cum laedit quae in corpore natast,
aut iuvat egrediens genitalis per Veneris res,
aut ex offensu cum turbant corpore in ipso
semine, confundunt 'que' inter se concita sensum;..."(9).

Ma anche Virgilio, nel sesto libro dell'Eneide, gli offre un testo probante, citato in nota, della attività della materia. È il magnifico:

"Principio coelum, ac terras camposque liquentes
lucentemque globum lunae, Titaniaque astra
Spiritus intus alit, totamque infusa per artus
Mens agitat molem, et magno se corpore miscet:
Inde hominum pecudunque genus, vitaeque velantum,
Et quae marmoreo fert mostra sub aequore pontus
Igneus est ollis vigor et coelestis origo
Seminibus..." (10).

8) *Analisi*, p. 17.
9) "Per certo, in nome di Dio, è il tatto, il tatto che è il senso fondamentale del corpo: sia che alcunchè dall'esterno si insinui nell'organismo, sia che alcunchè lo molesti originandosi in esso, o gli procuri piacere quando se n'esce negli atti generativi di Venere..."(T.L. CARO, *La Natura*, trad. di B. Pinchetti, B.V.R., Milano, 1980, p. 137).
10) "Or dunque uno spirito alimenta dall'interno il cielo e le terre e le distese liquide e il globo lucente della luna e gli astri titanii e un'anima diffusa per le parti (del mondo) muove tutta la mole (della terra) si mescola con la grande massa. Di qui (si origina) la razza degli uomini e degli animali e le vite degli uccelli e gli esseri che il mare genera sotto la marmorea superficie. Quei semi hanno la forza di fuoco e un'origine celeste..."

Ai tre filosofi naturalisti del Rinascimento, il Lomonaco riconosce il merito di aver per primi elaborato quella nuova concezione del mondo che, ripresa da Cartesio e da Leibniz, con i "colori della immaginazione", ha costituito la loro fama e la loro grandezza (11). "Questi illustri compatrioti però, non hanno avuto neppure il piacere di essere citati, e sembra che abbiano perduto eziandio l'onore della invenzione, o almeno la gloria di essere stati i primi a rigenerare le antiche idee" (12).

La grande ammirazione per i tre "compatrioti" ha indotto Lomonaco a scrivere le loro "Vite" e a tradurre, in certo senso, il loro pensiero nella sua opera. Ma soprattutto Giordano Bruno, che "'stabilì il materialismo ed espose le regole atte ad indagare il vero" (13); "ideò la pluralità dei mondi da lui creduti abitati" (14); "ammise la metempsicosi, la eternità della materia, l'anima universale del mondo" (15), gli offre l'immagine-modello di un mondo agitato da forze, ma retto da leggi immanenti alla materia stessa. E al filosofo nolano, il lucano somiglia anche per il "furore" etico che trasuda da ogni sua pagina, oltre che per il carattere "vesuviano" della personalità.

Il materialismo vitalistico di Lomonaco, come assunto filosofico, se parte dalla constatazione empirica: "butto lo sguardo sull'universo... tutto mi fa vedere che non vi ha particella di materia, la quale non sia *attiva*" (16), si esprime subito in una affermazione di carattere generale che fonda la sua ricerca dei principi. "Essendo la materia attiva, ne siegue che in qualunque particella vi siano i principi e gli elementi di azione sparsi in tutti e tre i regni della natura minerale, vegetale ed animale" (17).

La corrispondenza fra materia e principi di azione è tale da arrivare alla identità, per cui non è possibile parlare della prima indipendentemente dai secondi. Ecco perchè ogni metafisica, da quella aristotelica a quella di Cartesio e di Leibniz, è pura fantasticheria. La materia appare ed è conoscibile solo come azione e di questa soltanto è possibile indagare le leggi mediante la osservazione. "Senza il soccorso dell'osservazione non mi è conceduto

11) Dei due filosofi razionalisti Lomonaco dimostra, di avere una conoscenza abbastanza approssimativa, ed anche errata, come quando fa di Cartesio un atomista e intende la monade di Leibniz allo stesso modo della monade bruniana. E comunque i suoi riferimenti (mai citazioni) sono del tutto generici.
12) *Analisi*, p. 15-16.
13) *Vita di G. Bruno*, in *Vite*, II, p. 26.
14) *Ivi*, p. 30.
15) *Ivi*, p. 31.
16) *Analisi*, pp. 7-8.
17) *Ivi*, p. 9.

di veder chiaro in un soggetto così astruso. Altronde l'essenza delle cose è un mistero impenetrabile per la filosofia" (18).

La natura, dunque, per Lomonaco è *azione* e non semplicemente attività. Ci sembra di dover notare questa differenza, anche se sottile e non chiarita nei testi, perchè nel concetto di azione è inclusa un'idea di progettualità e di immanente finalismo che il concetto di attività non contiene o almeno, non necessariamente contiene. Questo è lo stacco della concezione lomonachiana dal puro meccanicismo.

L'azione si rivela alla osservazione come guidata da due leggi che costituiscono i cardini di ogni possibile discorso sugli esseri: la legge della *conservazione*, per cui ogni essere appartiene alla sua specie e, in ultima analisi, alla materia dell'universo che, così, si conserva in ogni essere; e la legge della *trasformazione*, per cui ogni essere assume i caratteri della distinzione nei confronti degli altri e nella quale si innesta il "lavoro" di composizione e scomposizione della natura. Legge dell'identico e legge del diverso che hanno, nella materia, il medesimo campo di azione, così da costituire non due leggi, ma piuttosto due aspetti dell'unico processo dinamico, giacchè la trasformazione è possibile, lo insegnava già Aristotele, là dove qualcosa si mantiene.

Passando dalla scienza della materia alla scienza dell'uomo, il segno certo di questo diffuso azionismo autonomo della natura è, per Lomonaco, la *sensibilità*.

Egli raccoglie anche in questo campo, come del resto facevano gli ideologi e lo stesso Cabanis, i risultati degli studi condotti nel campo della medicina e della fisiologia nel Settecento. Tali studi, fondati sulla analisi dei fenomeni della elettricità e del calore, oltre che mettere in crisi l'interpretazione meccanicistica della vita, orientavano le ricerche verso la individuazione di un fluido universale che, permeando tutta la natura, ne spiegasse i fenomeni vitali.

Già nel corso del Seicento, la medicina, con l'indirizzo iatrochimico e, più ancora, con l'indirizzo iatromeccanico, aveva operato una rottura nei confronti delle antiche dottrine. Sia con la interpretazione del calore vitale come risultato di reazioni chimiche, sia con la interpretazione dell'organismo secondo il modello di congegni, prevalentemente idraulici più adatti a spiegare la circolazione del sangue, si tendeva ad unificare su un principio o for-

18) *Ivi*, p. 16.

za unica, la diversità delle funzioni. Ne derivò una concezione monistica dei processi fisiologici e patologici che, se venne accettata da medici sistematici del Settecento, suscitò anche un movimento di opposizione che si concentrò nella già citata Scuola di Montpellier. Tale movimento andava elaborando "una rappresentazione pluralistica o federativa dell'organismo, le cui funzioni o disfunzioni vengono ricondotte all'interagire dei vari organi o delle varie parti, ai quali viene attribuita una relativa autonomia oppure una serie di proprietà specifiche e differenti" (19).

Ad un esponente della Scuola di Montpellier, Theophile Bordeu (1722-1776), si deve la precisa individuazione della secrezione ghiandolare come processo attivo derivante dalla sensibilità, di cui le ghiandole stesse sono dotate, e che costituisce ogni singolo organo in un tipo di "vita propria" che interagisce con quella degli altri organi.

Lo studioso inglese, di formazione lockiana, David Hartley (1705-1757) pubblicando nel 1749 le sue *Observations on Man*, insisteva sulla necessità di condurre uno studio sperimentale delle strutture fisiologiche della sensibilità per spiegare l'insieme delle operazioni fisico-mentali dell'uomo e della loro interazione. Il che voleva dire "andare a cercare il' luogo' *reale* di tale interazione, rintracciato infine nella sensibilità: nella sensibilità che è diffusa in tutte le parti del corpo 'dal cervello al midollo spinale lungo i nervi'. Per cui studiare lo spirito dell'uomo coinciderà da ultimo, per una parte essenziale, precisamente con l'analisi fisiologica del sistema nervoso" (20).

Nel 1753, il fisiologo svizzero Albert Von Haller (1708-1777), con il suo *De partibus corporis humani sensibilibus et irritabilibus*, dava un altro determinante contributo agli studi fisiologici ed alla concezione organicistica dell'uomo. Partendo da una visione "topografica"dell'anatomia, giunse a concepire i singoli organi inseriti in un più ampio e unitario contesto anatomo-fisiologico, dotato di due tipi di forme: la *sensibilità* e la *irritabilità*. La prima, appartenente alle parti che dietro stimolazione producono una impressione nel soggetto, e cioè i nervi; la seconda, propria delle parti che, dietro stimolazione si contraggono, e cioè i muscoli. Sul piano scientifico-filosofico, la distinzione fra sensibilità e irritabilità, ammettendo la possibilità di

19) F. MONDELLA, *Biologia e fisiologia*, in L. GEIYMONAT, *Storia del pensiero filosofico e scientifico*, Milano, Garzanti, 1971, v. III, p. 298.
20) S. MORAVIA, *op. cit.*, p. 19.

movimento dell'organismo indipendentemente dal sistema nervoso e dalla sensazione soggettiva e quindi da ogni principio motore estrinseco, materiale o immateriale, riproponeva, in qualche modo, il cruciale problema del rapporto anima-corpo. "L'idea che l'anima, o comunque gli spiriti animali agenti sul sistema nervoso, dovessero ricondursi ad un fluido universale attivo, identificabile o meno con l'anima del mondo, ma in qualche modo affine ai vari fluidi imponderabili (magnetico, elettrico, calorico e luminoso), verrà difesa da non pochi autori della seconda metà del Settecento" (21).

Una importante svolta in direzione di una soluzione radicalmente materialistica del problema, si ebbe con la apparizione del *L'homme machine* (1748) di J.O. de La Mettrie (1709-1751). Il titolo stesso dell'opera rivela il programma dell'autore: assorbire l'anima e le sue funzioni, dal pensiero alla coscienza morale. nel complicato meccanismo fisico-fisiologico del corpo, che viene così ad identificarsi con tutto l'uomo. Messe da parte le impostazioni metafisiche, egli si serve unicamente del "bastone dell'esperienza" e della esperienza medica, che consente di vedere lo "svolgersi dell'anima attraverso gli organi del corpo". "Il corpo umano è una macchina che monta da sè le sue molle, immagine vivente del moto perpetuo... Il nostro pensare, la nostra onestà, la gaiezza, il valore, tutto dipende dal modo in cui è montata la nostra macchina... Ma siccome tutte le facoltà dell'anima dipendono dall'organizzazione particolare del cervello e da quella di tutto quanto il corpo a tal punto da non essere chiaramente altro che questa stessa organizzazione, eccovi una macchina!... L'organizzazione basterebbe dunque a tutto? Sì, ancora una volta: giacchè è chiaro che il pensiero si sviluppa insieme agli organi, perchè la materia di cui essi sono fatti non sarebbe anche suscettibile di rimorsi, una volta che, col tempo, avesse acquisita la facoltà di sentire? L'anima non è dunque altro che un vano termine del quale non si ha alcuna idea, e di cui un buon intelletto non deve servirsi se non per nominare quella parte che in noi pensa" (22).

Ma l'uomo-macchina di Lamettrie, se rinsaldava le radici materialistiche della settecentesca scienza dell'uomo, restava legato ad una concezione fisicistica della struttura organizzativa delle parti fisiologiche, a danno del principio vitalistico.

21) F. MONDELLA, *op. cit.*, p. 304.
22) O. de LAMETTRIE, *L'uomo macchina e altri scritti*, a cura di G. Preti, Milano, Feltrinelli,

Solo con gli Ideologi e in particolare, come si è visto, con il Cabanis, materialismo e vitalismo vengono coniugati nel concetto di uomo-organismo, strutturato sulla base e sulla storia stessa della sensibilità.

"La sensibilità fisica è l'ultimo termine al quale si giunge nello studio dei fenomeni della vita, e nella ricerca metodica del loro vero incatenamento: è ancora l'ultimo risultato o.... il principio generale che somministra l'analisi delle facoltà intellettuali e delle affezioni dell'animo. In tal modo, dunque, il fisico e il morale si confondono nella loro sorgente....Senza la sensibilità, noi non saressimo avvertiti della presenza dei corpi esterni; non avremmo nemmeno alcun mezzo di scorgere la nostra propria esistenza, o più tosto non esisteremmo affatto. Ma dal momento che percepiamo sensazioni, noi esistiamo" (23).

Così il cartesiano *cogito ergo sum*, principio della metafisica spiritualistica, viene mutato in *sentio ergo sum*, principio della nuova scienza materialistica dell'uomo.

"Considerare la sensibilità come la caratteristica più generale della vita, significava individuare nella materia vivente quello stesso attributo a cui l'indirizzo empiristico di Locke e di Condillac cercava di ridurre tutta la vita psichica dell'uomo, significava avviarsi verso una nuova forma di materialismo, più affinato di quello di Lamettrie e meno compromesso metafisicamente con quello di Diderot" (24).

Parallelamente al Cabanis e con continui impliciti richiami a quanto succintamente si è esposto, indubbiamente patrimonio della sua formazione medica, Francesco Lomonaco conduce la sua analisi della sensibilità.

Essa è intesa primariamente come "potenza" del sentimento. E in quanto "potenza" essa non è direttamente conoscibile, ma è deducibile dalle sensazioni, che ne sono la fenomenizzazzione, così come la forza è deducibile dal moto. È superfluo, dopo quanto si è detto, sottolineare che fra sensazione e sensibilità non vi è un rapporto avvicinabile a quello che intercorre fra fenomeno e noumeno; ma, piuttosto assimilabile a quello che esiste fra vivente e vita. La vita è la potenza (intesa non nel significato aristotelico, ma nel suo spessore fisico) del vivere, così come la sensibilità è la potenza fisica del sentire. Tale potenza presiede

1973, pp. 34, 37, 38, 63-64.
23) CABANIS, *Rapporti...*, cit. mem. I, par. III, p. 86.
24) F. MONDELLA, *Nuovi temi della biologia francese*, in L. GEYMONAT, op. cit., Vol. IV, p. 104.

alla formazione dell'organismo animale, o comunque senziente, e lo mette in condizione di "percepire le impressioni degli oggetti e di esserne diversamente modificato" (25).

La sensibilità è qualcosa di complesso che non può essere identificata con la semplice attività sensoriale o con la generica capacità di avvertire oggetti. Essendo facoltà fisiologica, essa è legata all'organismo, per cui si perfeziona con il formarsi e il maturarsi di esso e degli altri principi chimici, biologici ed anatomici che servono alla sua attività; ma essendo facoltà di percezione, è soggetta a determinazioni esterne che la modificano e la orientano. Essa ha una storia che è fisiologica e, quindi, sottomessa a leggi deterministiche, ma che è anche ambientale, sociologico-culturale e, quindi, non universalmente determinabile e che spiega le differenti sensibilità. Invero lo stesso Lomonaco, in nota, sembra voler distinguere i due aspetti. "Volendosi parlare con esattezza, la sensibilità non è da confondersi col sentimento, giacchè questa è la *funzione dell'animale in discernere l'utile, o il nocevole degli oggetti fisici*, mentre la prima è la potenza che da me è stata definita. Ma ordinariamente a codeste due voci si applica la medesima idea, come si pratica nel corso di quest'opera" (26). È chiaro che la "funzione dell'animale in discernere l'utile e il nocevole" è influenzata da fattori che esulano dall'ordine puramente anatomo-fisiologico e attengono all'ordine fisico-ambientale e a quello socio-culturale. Nel primo la sensibilità trova il suo fisico, negli altri il suo morale.

La sede fisica della sensibilità è per Lomonaco, come già per Haller, il "*fluido animatore dei nervi*, la cui natura ci è ignota, giacchè sfugge alle analisi chimiche" (27). Fedele alla impostazione empirica della sua ricerca ("E dove l'osservazione mi manca, crederò trovare le colonne d'Ercole nel paese della verità" (28)), egli non si avventura in congetture e definizioni. Esso non è l'etere nè il fluido elettrico, nè bisogna confonderlo con il sangue. La sua presenza è già nel primo momento di vita dell'embrione, definito "*cilindro nervoso* inviluppato nel moccio" (29), nel quale ha radice la sensibilità e nel cui sviluppo essa si sviluppa. E Lomonaco lamenta che lo stato delle conoscenze sul processo della generazione, sia che si ricorra alle uova di Harvey, di Malpighi, di

25) *Analisi*, p. 25.
26) *Ibidem*.
27) *Ibidem*.
28) *Ivi*, prefazione.
29) *Ivi*, pp. 26-27.

Graaf, o agli animaletti spermatici di Levenhoeck, o alle molecole organiche di Buffon, o ai germi di Bonnet, non permette di svelare questo mistero della natura e di trarre "utili induzioni sull'economia animale e per conseguenza sulla sensibilità" (30).

Tuttavia egli procede alla descrizione dello sviluppo dell'embrione "il quale col progresso del tempo si cangia in tessuto *cellulare* ed in fibra *irritabile* che modifica il fluido nervoso. Codesto cilindro, ch'è una specie di *atomo* animale, si animalizza a poco a poco, cresce e getta i piccioli ramoscelli, i quali formano il primo tipo delle parti; e gli organi si sviluppano mediante l'*azione* di quel primo nervo, che è, per così dire, il tronco della vita" (31). È nella progressione della animalità che progredisce la sensibilità; e l'articolarsi dei "rami nervosi" fonda i vari "centri della sensibilità", la quale "varia nell'intensità e nel vigore in proporzione dei nervi. Dove più concorrenza di rami nervosi, ivi più sensibilità" (32).

Così la sensibilità è innestata stabilmente nel sistema nervoso e il processo di "animalizzazione" è anche il processo di sensibilizzazione: non parallelismo funzionale, ma unità vitale.

C'è un evento a cui Lomonaco attribuisce una importanza determinante al punto da definirlo una "rivoluzione nell'economia animale", ed è la nascita del feto dal ventre materno ed il primo contatto con l'aria, "primo corpo esterno che lo colpisce, sforza la periferia della di lui macchina, ed agita per mezzo della respirazione i polmoni, i quali soffiando come un mantice, comunicano la loro azione a tutti gli altri centri. Allora... tutte le parti del corpo divengono più elastiche, più irritabili, più mobili, gli agenti della vitalità crescono, le forme si moltiplicano, e danno un nuovo slancio; tutto, in una parola, diviene *sentimento* e *moto* (33).

Il contatto con il mondo esterno completa il processo di sviluppo del feto trasformandolo in animale in grado di esercitare tutti i rami della sua sensibilità. Ed è proprio l'esercizio della sensibilità che stabilisce il destino dell'animale ed il suo grado di inserimento e di vita nella natura che lo accoglie, ma lo sottopone anche ad una prova selettiva. Per Lomonaco, quindi, come per Cabanis, l'essere è legato al sentire, secondo una formula che non ha nulla di apriormente determinato, ma che è conseguente alle vicende concrete nelle quali si costruisce il rapporto animale-ambiente.

30) *Ivi*, p. 27, nota.
31) *Ibidem*.
32) *Ibidem*.
33) *Ivi*, p.38» Cfr. anche il pezzo parallelo di Cabanis nella mem. II dei *Rapporti*.

L'idea dell'accentramento della sensibilità nel sistema nervoso era, dopo Haller, comune a tutti i medici-filosofi e già Buffon l'aveva esplicitamente professata (34).

Da Lomonaco i centri della sensibilità sono localizzati in alcune "cavità interne del corpo animale" che sono: la regione epigastrica (stomaco), la precordiale (cuore), la testa (cervello). Di ognuno di essi vien fatta una descrizione anatomica sulla base delle acquisizioni della scienza medica di fine Settecento. Ma l'interesse del medico-filosofo è finalizzato a cogliere la loro funzione fisio-psicologica sul piano della sensibilità. Per cui, se lo stomaco esercita quella potenza e "quella specie di istinti di appetire alcuni cibi e di rigettarne altri" (35); e se il cuore "pendolo della vita", avverte il piacere e il dolore, la tristezza e l'ammirazione; il cervello è il centro "più nobile della sensibilità, in quanto, essendo "il *lavoratoio* del *fluido nervoso*, è conseguentemente il germe della vita" (36).

È, questa, una affermazione chiave di tutta la concezione lomonachiana sul "fisico" della sensibilità. Essa rende conto della sede e della capacità operativa del fluido nerveo che mette in moto un complesso meccanismo cui si dà il nome di vita.

La massa cerebrale è composta di una sostanza esterna, "detta corticale" e di una sostanza interna "'chiamata midollare". Questa è costituita "da un numero prodigioso di canali estremamente fini" che mettono capo e formano il "fluido animale" il quale è separato dal sangue per mezzo delle ghiandole" (37). Fra le due sostanze cerebrali vi è il *corpo calloso* "ch'è il più irritabile, e il più sensibile (38) di tutte le parti del cervello ed è la sede del *sensorio comune*. È nel corpo calloso che si decide la più o meno perfetta funzionalità o la disfunzione parziale o totale delle facoltà umane. Così che una sua qualsiasi alterazione produce come effetto il turbamento o l'arresto delle funzioni psichiche, mentali o motorie. Infatti è dalla sostanza del cervello e del cervelletto

34) Si legga, ad esempio, il seguente passo di Cabanis: "Negli animali la cui organizzazione corporea è più complicata, come l'uomo, i quadrupedi e gli uccelli, la sensibilità si esercita in special modo attraverso i nervi che si possono considerare come i suoi organi peculiari". (*Rapporti...*, cit. II).
35) *Analisi...*, cit. p. 29.
36) *Ibidem*.
37) *Ivi*, p. 32.
38) Come si può notare, Lomonaco non segue Haller nella distinzione fra irritabilità e sensibilità. E non è solo, perchè anche Cabanis fa di questa distinzione solo una questione di termini: "Quando si esamina attentamente la questione dell'irritabilità e della sensibilità, ci si accorge presto che è solo questione di parole, come altre che hanno diviso il mondo lungo il corso dei secoli" (*Rapporti...*, cit. II).

che si forma "la midolla della spina" da cui partono due gruppi di fasci di nervi. Il primo comprende "dieci paia di nervi, ch'escono dal cranio per diverse aperture. Tali sono i nervi olfattori, gli ottici, i motori comuni degli occhi, i patetici, i trijennali, i motori esterni, gli uditori..." (39). Il secondo comprende "circa trenta paia di nervi" che sono i vertebrali, cervicali, dorsali, lombari. "Sì fatti nervi diramandosi, per tutti i punti della periferia del corpo umano, danno il senso, e "'l moto alle parti in ragione della loro quantità" (40).

Così il sistema fisico della sensibilità è delineato nella sua struttura essenziale. Esso realizza un tipo di organicità circolare che fa del cervello, al tempo stesso, la base genetica e il terminale di qualsiasi sensazione. Ciò che da esso parte come "potenza" di sentire, ad esso ritorna come sensazione. "Non c'è particella della macchina animale, che sente, la quale non comunichi i risultati della sua sensibilità al cervello... Sicchè il cervello è come la sentinella, a cui niente sfugge nella sfera di osservazione, o per meglio dire, è il ragno, il quale stando alla veletta nel fondo della sua tela, sente tutti gli urti, che in qualunque punto della sua circonferenza sono cagionati dagli altri insetti" (41).

MODIFICAZIONI DELLA SENSIBILITÀ

Gettate le basi fisiche della sensibilità, il problema che si pone è quello di vedere se essa, così strutturata, si conservi inalterata o se, nella sua pratica esplicazione, subisca delle alterazioni dovute ad agenti non biochimici; se, cioè, fattori esterni al sistema abbiano potere su di essa, al punto da modificarla, e influire sul suo orientamento e sui suoi obiettivi. Affiora il problema se la macchina sensoria agisca meccanicamente, montando "da sè le sue molle", secondo il modello lamettriniano, o se la sua azione è condizionata da fattori non governati da regole meccanicistiche, per cui la sua analisi non è poi così rigidamente schematizzabile e interessa un campo più ampio e meno prevedibile di quello fisiologico. Si tratta di vedere se e in che misura gli aggettivi "determinante" e "determinato" siano attribuibili alla sensibilità

39) *Analisi*, cit. p. 34.
40) *Ibidem*.
41) *Ivi*, p. 30.

Posto in questi termini, il problema, che è squisitamente filosofico, in quanto si muove sulla alternativa necessitarismo-libertà, non è esplicitamente trattato da Lomonaco. Il suo discorso a riguardo non è privo di oscillazioni fra un vero e proprio corporeismo e una forma di psichismo eccedente; di indecisioni circa la superiorità del fattore fisico o di quello etico-pedagogico; di qualche contraddizione fra l'affermazione del carattere "determinato" e non "determinante" di ogni atto di volontà e l'esaltazione della stessa volontà, capace di superare ogni ostacolo; tra la legge di azione e reazione e la "facoltà riflessiva che impedisce questa *reazione*".

Tuttavia egli, allontanandosi in ciò dal Cabanis, concede molto più spazio alla analisi della sensibilità nel suo sviluppo e nelle sue determinazioni fenomeniche comportamentali, che non nel suo apparato fisiologico. Dal che si rivela, oltre che la esistenza del problema in questione, anche la dominante preoccupazione eticistica del pensiero lomonachiano. Se è vero che ogni manifestazione umana è riconducibile alla sensibilità e in essa trova spiegazione, è anche vero che tale rapporto non è esauribile nello schema causa-effetto, giacchè l'effetto non è solo epifenomeno della causa, ma si ripercuote su di essa, in un certo senso costituendola. È vero che nulla è percepibile se non nella sensibilità, ma è altrettanto vero che una sensibilità senza percezioni è vuota e, addirittura, inafferrabile.

Il problema può trovare la sua soluzione generale nel principio della interazione tra due fattori distinti, ognuno dei quali, pur seguendo leggi interne proprie, ubbidisce anche alle leggi generali del movimento delle cose.

Il campo della interazione fra sensibilità e fattori da essa distinti è l'uomo, il quale, se percepisce e traduce il mondo esterno in termini di sensibilità, non per questo impone le sue leggi fisiologiche a realtà appartenenti oggettivamente a sistemi diversi. D'altra parte queste realtà, non alterando il meccanismo fisiologico, ma modificando la sensibilità, contribuiscono ad elevare il comportamento umano ad un piano superiore a quello della pura "macchina sensoria". E solo questa è la condizione per trasferire il discorso dal piano fisiologico a quello etico, caratterizzato dalla responsabilità e dalla imputabilità dell'azione, e dai suoi riflessi all'esterno, nel più vasto campo del sociale e del politico.

Si è già accennato ad una duplice storia della sensibilità: quella fisiologica, che espone il processo di animalizzazione, e quella che abbiamo chiamato ambientale-sociologico-culturale che rende conto del processo della sua umanizzazione. È a questo pro-

cesso che Lomonaco dedica la maggior parte della sua *Analisi*, individuando e descrivendo i fattori che intervengono nella sua formazione.

In linea generale si deve ripetere che tutto ciò che in qualche modo entra nella sfera dell'attività umana, è filtrato dalla sensibilità ed agisce su di essa. Kantianamente si potrebbe dire che la sensibilità è la forma che rende possibile ogni tipo di esperienza sia esterna che interna, allo stesso modo che dalla esperienza riceve i suoi contenuti ed in essi diventa concreta.

Tuttavia, volendo cogliere i fattori più determinanti per il suo sviluppo e più qualificanti l'analisi lomonachiana, si devono prendere in considerazione i bisogni, il clima, i governi, i temperamenti, le abitudini, i periodi di civilizzazione.

I BISOGNI.

Il bisogno è la tensione che si stabilisce fra il desiderio di qualcosa e il sentimento della sua privazione. Potenzialmente ogni privazione è bisogno, e lo diventa di fatto se il suo avvertimento è tale da far scattare la molla del desiderio il quale è, poi, proporzionato al grado di necessità dell'oggetto di privazione. La scala dei bisogni si stabilisce sul criterio della necessarietà delle cose di cui si è privi. Vi sono quindi bisogni *naturali* dovuti alla privazione di cose essenziali alla vita, quali il cibo, l'abitazione, il sesso. Ma vi sono anche bisogni *fattizi* (o fittizi) dipendenti da privazione di cose immaginarie, capricciose o indotte in noi dagli usi e costumi sociali. Mentre questi sono illimitati o "dinamici", come dicevano gli epicurei, e, quindi, di difficile qualificazione; i primi, invece, sono limitati, misurati dalla stessa natura anche nel grado della soddisfazione. "Or quando la mole dei nostri bisogni si restringe a' soli naturali, il cerchio della sensibilità è molto angusto... Al contrario il gran numero de' bisogni estende la sfera della sensibilità e la modifica diversamente" (42).

Stando questo rapporto, il Lomonaco dovrebbe essere più per il potenziamento dei bisogni per allargare "la sfera della sensibilità". Ma prevale in lui la preoccupazione etica che, in questo caso, si esprime in una esigenza di armonia fra il desiderare e il realizzare. Egli teme che l'eccessivo allontanarsi dalla natura, por-

42) *Ivi*, pp. 54, 56.

ti l'uomo nel mondo del vano desiderio, della illusorietà e nel conflitto fatale fra la potenza del desiderare e l'impotenza delle energie. Se la felicità consiste nella soddisfazione dei bisogni, essa non è conseguibile se non mediante il dominio dei bisogni. Dominio che non si esercita necessariamente nella rinunzia epicurea o in una mortificante limitazione in vista di un fine ascetico, ma che consiste nella capacità di realizzarli. Un bisogno è dominato quando è appagato nel conseguimento dell'oggetto la cui mancanza è molesta.

La considerazione realistica che "noi siamo sempre in grado di soddisfare i pochi e naturali bisogni; ma non abbiamo sempre la potenza di appagarne in gran numero" (43), non induce ad inseguire la atarassia come forma suprema di felicità. Lomonaco non è un epicureo. Egli è epigono del secolo dei lumi che aveva fatto del libero potenziamento delle energie umane il programma delle sue battaglie e, sia pur non evitando del tutto straripamenti utopistici, era riuscito ad impostare tale programma su ideali realisticamente, cioè sulla reale base delle conoscenze e dei progressi scientifici, conseguibili. Per questo, se nel moltiplicarsi dei bisogni fattizi, egli vede la genesi della miseria e del delitto, è anche consapevole che ciò non scaturisce dal bisogno in quanto tale, ma dal fatto che è fattizio e fin quando resta tale. Bisogna, allora, accrescere il "fascio delle forze" affinchè si estenda il dominio sui bisogni e si riduca progressivamente l'ambito della loro insolvibilità.

Dotato di senso della storia, Lomonaco avverte l'utopismo di un ritorno alla natura, anche perchè, come si vedrà, il progresso della civilizzazione è anche progresso della sensibilità. Per questo, anche se non nasconde la sua preferenza per le virtù della frugalità e della temperanza, conclude che "se non possiamo dispensarci degli agj, dei comodi, e de' tanti oggetti di lusso, accresciamo almeno le nostre *forze*, e 'l nostro *travaglio* (44). Come non leggere, fra le righe, la lezione volterriana del "bisogna coltivare il proprio giardino", inteso come invito ad una realistica presa di coscienza dei limiti delle possibilità effettive di quell'essere irrimediabilmente limitato che è l'uomo?

43) *Ivi*, p. 57.
44) *Ivi*, p. 58.

IL CLIMA. "Gli uomini come tutti gli animali terrestri nuotano nel *fluido aereo*, il quale respirano continuamente; per cui essi ne debbono essere modificati nella loro maniera di sentire" (45).

La certezza dell' azione del clima sulle facoltà animali è dedotta dalla necessarietà e dalla fisicità del loro rapporto con il mondo esterno nel quale vivono. Per Lomonaco il clima è costituito non soltanto dall'aria che si respira, ma anche dall'*acqua*, dalle *vivande*, dalla *terra* che si calpesta; da tutti quegli elementi, cioè, senza dei quali la vita animale non sarebbe fisicamente possibile. Per cui è lecito pensare che per lui l'ambiente fisico esterno esercita sulla sensibilità un ruolo pari a quello della interna struttura fisiologica. E questo soprattutto se si tiene presente quella "rivoluzione nell'economia animale" che è scatenata proprio dal primo contatto dell'animale con i fattori climatici quali l'aria e la luce. All'azione climatica è da attribuire la distinzione fra i vari gruppi etnici e la loro interna omogeneità e, conseguentemente, i caratteri generali fisici e morali del loro specifico modo di sentire.

Gli agenti atmosferici che, caratterizzando il complesso delle condizioni geografiche, esercitano una determinante influenza sugli individui e sui popoli (46), sono l'ossigeno e l'azoto, il freddo (*calorico* e *frigorico*) e i venti.

La fenomenologia dell'azione climatica descritta da Lomonaco, spazia dall'Italia all'Europa, dall'Asia alla Russia, dalla Cina all'Africa. Ma la distinzione di fondo in cui egli fa rientrare le diverse sensibilità, è quella fra clima meridionale e clima settentrionale, caratterizzati il primo dalla prevalenza dell'ossigeno e del calorico, il secondo dalla minore abbondanza dell'ossigeno e dalla diffusa presenza del frigorico. Il primo favorisce una sensibilità vigorosa, "pronta ad avvertire l'urto degli oggetti esterni", capace "di un veloce slancio delle facoltà morali, piena d'immaginazione e di genio, più capace di gusto e di armonia" (47). Nei paesi settentrionali, dove il frigorico condensa i fluidi e diminuisce la elasticità dei tessuti, "la sensibilità è meno viva, l'immagi-

45) *Ivi*, p. 59.
46) Ma Lomonaco non esclude gli animali bruti e porta, come esempio, la differenza fra i cavalli di clima meridionale e quelli di clima settentrionale.
47) *Analisi*, cit., p. 61.

nazione è meno calda; ma la fredda e profonda analisi campeggia molto" (48). Così se la Grecia e l'Italia possono vantare i loro innumerevoli artisti e poeti, la Francia, l'Inghilterra e la Germania possono andare orgogliose per Cartesio, Newton e Leibniz.

Il clima, se esercita la sua influenza nell'orientare le facoltà intellettive, agisce anche con non minor vigore sulle passioni e sugli affetti. Così "gli affetti che dominano presso i popoli meridionali, sono vivi ed energici. I piaceri e le gioje sembrano loro appartenere. La tristezza, la noja, la melanconia s'impadroniscono degli animi dei settentrionali. Quindi è che i suicidj sono più frequenti nel Nord che nel mezzogiorno; che in questo regna più l'intemperanza col corteggio di tutti i vizj, e nel settentrione la continenza madre matrice di virtù" (49).

Ma la dottrina climatica di Lomonaco non è elaborata soltanto per giustificare le modificazioni della sensibilità. Essa è rivelativa dell'indole e delle attitudini dei popoli a coloro che li devono governare mediante leggi e sistemi di governo. "Se tutti siffatti rapporti sono nella natura, il legislatore ne deve tener conto nel fondare le istituzioni sociali" (50).

Il richiamo a Montesquieu è fatto dallo stesso Lomonaco che non sembra, però, interpretare in modo esatto il pensiero del filosofo francese. Il quale era ricorso alle situazioni climatiche per spiegare la tipologia degli stati e, soprattutto, il dispotismo non come degenerazione di una forma positiva, la monarchia, ma come forma politica che, essendo per natura corrotta, dovrebbe continuamente corrompersi. Se ciò non avviene è perchè intervengono altri fattori di ordine naturale, come il clima che influenza il carattere degli uomini, a conservarlo e a farlo apparire, pur nella sua corruzione, la forma più adatta per quei paesi. Così i climi caldi dell'Oriente, favorendo l'indolenza, la mollezza, la mancanza di iniziativa e il senso del fatalismo, sembravano costituire la base naturale del dispotismo che, in rapporto invece alla natura umana, è una forma innaturale di governo. La estensione del fattore climatico anche alla analisi di altre forme di governo non è fatta se non in forma sussidiaria e, comunque, esso non diventa mai *la* spiegazione di un determinato regime politico.

Il Montesquieu, reagendo ad una interpretazione puramente umanistica, e quindi spiritualistica, delle istituzioni sociali e politiche, controbatte che esse dipendono *anche* dal loro ambiente

48) *Ivi*, p. 62.
49) *Ivi*, p. 64.
50) *Ivi*, p. 66.

geografico. Lomonaco, ingiustamente, gli rimprovera di aver assolutizzato il fattore geo-fisico, di aver creduto nella "quasi invincibile forza del clima", di aver trascurato "di considerare la natura dell'uomo, il quale, pur nella varietà del colore della pelle e delle attitudini, "sempre è uomo, cioè essere modificabile dalle istituzioni, secondo i diversi gradi di *stimolo*" (51).

Grazie a questa ingiustificata polemica con il Montesquieu, sappiamo che per Lomonaco, il clima non esercita un potere deterministicamente inderogabile e che la sua azione, se difficilmente contrastabile sul piano fisico, può essere corretta e controbilanciata sul piano morale. "Il legislatore però non deve fare del clima una fatalità, a cui non si possa resistere, poichè essendo l'educazione un gran mobile, non è da trascurarsi" (52).

E, sul versante della educazione, la polemica di Lomonaco si sposta contro un altro illuminista francese, lo Helvetius, (1715-1771), il quale "con dei sofismi, ne' quali spesso incorre, ha cercato di dare tutto all'educazione e niente al clima" (53).

La posizione programmatica di Helvetius non è affatto diversa da quella di Lomonaco: ricondurre tutte le operazioni umane alla mera sensibilità. Egli, pur ammettendo che l'ambiente esterno plasma l'uomo nel suo modo di pensare e di agire, determinando differenza in esseri per natura eguali, intende tale ambiente essenzialmente come sistema di vita e di abitudini che possono e debbono essere migliorati o cambiati. Nell'opera *De l'homme*, uscita postuma nel 1773, egli espone un poderoso progetto pedagogico teso a rigenerare l'uomo mediante la trasformazione del sistema sociale in cui vive.

Effettivamente l'Helvetius, illuminista radicale, esalta la onnipotenza morale della educazione che, abbattendo ogni ostacolo, riesce a guidare con sicurezza l'uomo sulla via della propria e della comune felicità; ma ignora la potenza del mondo fisico, costituito immutabile nelle sue leggi.

Lomonaco può saggiamente concludere che clima ed educazione sono fattori interagenti e che, proprio perchè tali, non possono essere assolutizzati nel ruolo che esercitano sulla sensibilità. "Fate scomparire gli estremi, e voi troverete nel *mezzo* la verità" (54).

51) *Ivi*, p. 68.
52) *Ibidem*.
53) *Ibidem*.
54) *Ibidem*.

I TEMPERAMENTI. "L'organizzazione *naturale*, e le *impressioni* prodotte sugli *organi* formano il fondo de' *temperamenti*, i quali costituiscono i diversi caratteri delle varie nazioni, producono la differente loro maniera di sentire, di pensare e di agire" (55).

Il temperamento non è un fattore psicologico semplice nè univoco. Esso è il risultato dell'azione incrociata di agenti fisiologici (gli umori), fisici (il clima) e sociologici (le istituzioni e i governi). La sua accezione, in Lomonaco, non è quella dell'antica medicina (56) che intendeva il temperamento (da *temperare* = mescolare, regolare) come mescolanza di umori corporali, cioè dei liquidi che circolano nell'organismo; nè è quella della moderna psicologia, che intende il temperamento come struttura biopsichica del carattere. Il significato lomonachiano è più vicino a quello che oggi la psicologia sociale conferisce al termine personalità, intesa generalmente come unità dinamica, risultante dalla interazione fra fattori genetici e fattori ambientali, sia di natura fisica che socioculturale. Per di più, l'interesse di Lomonaco è quello di definire il temperamento non dell'individuo, ma delle nazioni e, cioè, di cogliere i tratti fondamentali comuni ad una pluralità di individui, rilevabili dai loro comportamenti stabili.

Il che suppone un processo di uniformizzazione reso possibile sia dalla modificabilità dei caratteri individuali, sia dalla azione modificatrice della società. La risultante è quello che la moderna psicologia sociale chiama il "carattere nazionale" che consente, appunto, di distinguere tipologicamente i vari popoli o uno stesso popolo in periodi diversi della sua storia.

"Si osserva col fatto che l'Italiano, lo Spagnolo, il Tedesco non hanno la medesima tempra morale, giacchè la costituzione fisica non è la stessa in essi, ed è alterata dalla pubblica e privata educazione... L'Egiziano di quattro mila anni addietro non rassomiglia più a quello di oggi, il Greco dei tempi di Leonida è molto diverso da quello ch'esiste ai dì nostri... L'educazione fisico-

55) Ivi, p. 69.

56) Lomonaco, pur affermando che coloro che hanno fissato i temperamenti sulla diversità degli *umori* si sono ingannati, fa propria la classica distinzione di Ippocrate che stabiliva quattro fondamentali temperamenti: il *sanguigno*, il *flemmatico*, il *colerico* e il *melanconico*. Ne dà anche una spiegazione secondo l'insegnamento ippocratico, avvertendo che l'individuo non è mai uno solo dei temperamenti, ma un misto di tutti e quattro con la particolare dominanza di uno.

morale, le leggi, le istituzioni hanno prodotta una rivoluzione ne' loro temperamenti, e per conseguenza nella loro *sensibilità*" (57).

Se la storia testimonia una "rivoluzione" nei temperamenti e nella sensibilità, prodotta dalle leggi e dalle istituzioni, si può dedurre che "non ci è uomo, e non ci è nazione, che non si possa rimpastare almeno sino ad un certo grado per mezzo dei diversi *eccitanti*, cioè per mezzo di buone leggi e di buone istituzioni" (58).

Ma se le leggi e le istituzioni hanno il potere di modificare, la efficacia di tale potere è condizionata alla loro capacità di adeguarsi ai caratteri degli individui e delle nazioni, di "modellarsi su di essi". La legge che non voglia essere violenza o sopraffazione, non può mai sostituirsi alla natura o contrastarla; mentre può e deve orientarla verso la sua più coerente attuazione. Solo a queste condizioni è possibile la reciproca realizzazione e il raggiungimento delle finalità etiche che gli individui e le istituzioni hanno in comune. "Tanto è vero che nella confezione delle leggi bisogna scandagliare il carattere di un popolo, che quando cotesto scandaglio si trascura, si trova resistenza e reazione" (59).

I GOVERNI. In base a questo terorema, è possibile a Lomonaco condurre una analisi ed una valutazione delle forme di governo e stabilire quali modificazioni apportano alla sensibilità.

"Io intendo per *governo una forma di organizzazione politica, che mantenendo gli individui umani uniti fra loro, ha per oggetto la loro felicità*" (60). Ma tale definizione, che evidenzia la finalizzazione etica del governo più che la sua struttura organizzativa, è anche il criterio per stabilire la natura e la positività del rapporto governo-individui e degli individui fra loro. Potrebbe sembrare che la forma di organizzazione politica sia secondaria o che le varie forme si equivalgano, purchè raggiungano lo scopo del potenziamento della sensibilità e delle energie in ordine al conseguimento della loro felicità. Ma, pur scontando il carattere relativo delle forme, il fine è qualcosa di talmente inerente alla realtà del governo che, in qualche modo, ne deve determinare la struttura più idonea alla propria effettuazione.

La felicità non è qualcosa che si può imporre e, quindi, non

57) *Analisi*, pp. 69-70.
58) *Ivi*, p. 70.
59) *Ivi*, p. 74.
60) *Ivi*, p. 76.

è perseguibile da governi a forma autoritaria. D'altra parte essa è, oltre che una speranza, un diritto cui nessun uomo può, per natura, rinunciare. E, quindi, nemmeno i governi a struttura oligarchico-classista sono in grado di conseguirla nella sua universalità. Solo i governi democratici che traggono il loro potere dalla volontà dei cittadini e si reggono sulla loro libertà, identificando il loro fine con quello dei cittadini, possono pienamente raggiungerlo.

In rapporto alla sensibilità, i vari tipi di governo si comportano coerentemente alle loro finalità. Condividendo il pensiero di Montesquieu, Lomonaco ritiene che il dispotismo "non è *governo*, ma è uno stato di generale degradazione la quale fa sì, che un intero popolo sia considerato patrimonio e proprietà di uno solo" (61). Esso, ostacolando lo sviluppo delle scienze e la diffusione della istruzione, nelle quali vede il suo principale nemico, fa sì che "la sensibilità umana ridotta dall'ignoranza a livello di quella dei bruti è depressa, e racchiusa in una sfera bassa e ristretta" (62). Ogni sentimento di virtù e di dovere pubblico scompare e l'egoismo muove ogni azione: quella del despota e quella del suddito. Scompare il diritto e gli subentra la "massa delle forze, le quali spargendo orrore e spavento, incatenano il corpo; deteriorano il temperamento, assiderano il cuore, ed impiccioliscono lo spirito" (63). È lo stato di schiavitù in cui la sensibilità è fatta consistere nell'avere pane e spettacoli e nel preferire "*piuttosto una servitù quieta e pacifica, che una tumultuosa libertà*" (64). In uno stato simile, la sensibilità del popolo è talmente intorpidita da non percepire nemmeno gli stimoli verso il cambiamento per cui, come nella caverna platonica, chi parlasse di libertà, verrebbe preso per pazzo o, addirittura, ucciso, questa volta non dal despota soltanto, ma dai sudditi stessi (65).

Nei regimi che si fondano sul privilegio di casta, siano essi monarchico-moderati o aristocratici, la sensibilità è dominata dal-

61) *Ivi*, p. 75. Contrariamente al Montesquieu, però, che distingueva il dispotismo (tipico dei paesi orientali) dalle monarchie (occidentali), il Lomonaco sembra non fare tale distinzione. La sua passione politica e l'esperienza della repressione della libertà compiuta in particolare dalla monarchia napoletana, lo porta ad identificare *tout-court* il dispotismo con la monarchia.
62) *Ibidem*.
63) *Ivi*, p. 77.
64) *Ivi*, p. 78.
65) In nota, Lomonaco non può fare a meno di identificare storicamente la situazione descritta, in un rilievo autobiografico: "Io poi sono stato spettatore delle tragiche scene di quei, che avendo parlato di libertà ad un popolo degradato, ed inferiore nei sentimenti e nelle condizioni agl'Iloti di Sparta, sono rimasti vittime delle loro virtù, e delle loro massime. Io ho fatto un quadro di questo funesto spettacolo su di cui amo tirare un velo, per non vie più affliggermi" (*Ivi*). Allude al *Rapporto al cittadino Carnot*.

la *vanità* e dall'*orgoglio*. Il potere è posto al servizio dell'ambizione e questa crea le distinzioni fra i cittadini. La società si ammanta di apparenze e si esprime in un cerimoniale mistificatore. "Sicchè gli individui di siffatte società, divisi come l'erba dai botanici, in classi, quali famose e nobili; quali ordinarie e civili, quali ignobile e plebee, sono modificati nei loro rapporti più dall'*onore* che dalla ragione; locchè altera la giusta maniera di *sentire* e di parlare" (66). Il codice dell'onore altera i naturali valori etici e giuridici e fonda il diritto esclusivamente sulla possibilità di farsi valere. Ne segue che la gran parte dei cittadini serve l'onore dei pochi.

Solo negli stati in cui regna la libertà politica e il cittadino ha la matura coscienza dei valori del diritto universale, la sensibilità è resa attenta e partecipe alla vita dello stato e percepisce l'interesse generale come il più alto obiettivo della sua personale felicità. "L'interesse generale è l'unica misura del giusto e dell'onesto; per cui si *sentono* e si stimano buone le sole azioni utili alla patria, cioè alla universalità dei cittadini; tutte le altre sono indifferenti o cattive secondo la loro influenza sulla felicità generale" (67).

La sensibilità diviene virtù politica, che non è se non la finalizzazione delle azioni individuali al bene generale. La libertà fa appetire la felicità non egoisticamente ma conformemente alla sua natura sociale e spinge gli animi ad azioni di gloria e di eroismo.

Il governo che si fonda su ottime istituzioni e leggi eccellenti, si espande mediante la virtù dei propri cittadini che si sentono uniti in nazione. Per Lomonaco, solo il governo che fa dei propri sudditi una nazione, persegue veramente il suo fine. Ma una nazione non si costruisce se non sul sentimento di indipendenza che, solo, può spingere gli uomini a preferire "alla quieta vegetazione della servitù la vita tempestosa della libertà" (68).

L'analisi lomonachiana dei rapporti fra governi e sensibilità, si muove sulle direttrici indicate dallo *Spirito delle leggi*. Il capitolo undicesimo dell'*Analisi* si chiude, infatti, con un esplicito riconoscimento a Montesquieu. "Le idee esposte in questo capitolo provano che a torto sia stato biasimato l'autore dello spirito delle leggi, per aver asserito, che il *timore* è il principio degli stati dispotici, l'*onore* quello delle monarchie, la *virtù* quello de' democratici governi" (69).

66) *Ivi*, p. 79.
67) *Ivi*, pp. 80-81.
68) *Ivi*, p. 82.
69) *Ibidem*.

I PERIODI DI CIVILIZZAZIONE. Più che tra i fattori di modificazione della sensibilità, l'argomento potrebbe essere visto come un abbozzo di storia epocale della sensibilità, intesa qui, più che mai, come chiave interpretativa dei progressi della stessa natura umana. "I diversi periodi degli uomini relativamente ai gradi di selvatichezza, di barbarie, o di civilizzazione hanno uno stretto rapporto colla loro maniera di sentire" (70).

La divisione triadica della umanizzazione, la denominazione delle epoche e la descrizione sono ispirate indubbiamente dalla concezione del Vico e non sono che un'indagine, dal punto di vista specifico della sensibilità, sul celebre passo della *Scienza Nuova*: "Gli uomini prima sentono senza avvertire, dappoi avvertono con animo perturbato e commosso, finalmente riflettono con mente pura" (71).

Lo stato selvaggio è regolato dall'istinto "o sia da quella forza interna, che strascina gli animali di qualunque specie verso gli oggetti sensibili i quali recano piacere, e li allontana da quei, che son molesti e dolorosi" (72). Dal punto di vista fisiologico la "macchina" umana "esposta all'urto delle stagioni, è forte e robusta... la fibra dura e ferma e per conseguenza poco irritabile" (73). La sensibilità è minima, sollecitata da un numero infimo di bisogni, non favorita dallo sviluppo del linguaggio, ridotto a segni rudimentali; toccata soltanto dalla fame, dalla sete, dal sesso. Essa si esprime in una libertà di movimento e di azione che non conosce limiti se non nel venir meno della forza. "Da ciò si vede che la sensibilità dell'uomo selvaggio è tanto ristretta, ch'è poco al di sopra di quella de' bruti" (74).

Il passaggio allo stato di barbarie è attribuibile alla legge di *perfettibilità* della natura umana e alla legge di *attrazione*. L'una e l'altra spingono l'uomo ad uscire dallo stato di solitudine e a costituire la famiglia la quale, allargando la sfera dei bisogni, potenzia le energie lavorative e trasforma le stesse capacità comunicative in suoni articolati. Tutto ciò è accompagnato da un dirozzamento della fibra, da una maggiore fluidità del sangue e

70) *Ivi*, p. 83.
71) G. B. VICO, *La Scienza Nuova*, LIII degnità.
72) LOMONACO, *Analisi*, cit. p. 84.
73) *Ibidem*.
74) *Ivi*, p. 85.

dalla nascita dei primi affetti, "per cui la tela della sensibilità si dilata alquanto" (75).

Dalla famiglia, nucleo produttivo di bisogni nuovi e sempre più estesi, si passa alle *associazioni*. "Questo passo fu rilevante. Il contatto di molte famiglie, lo stropiccio dei bisogni, delle idee e delle passioni, i patti o taciti o espressi, lo stabilimento della proprietà, l'accrescimento dell'industria, un miglior grado di vivere, dirozzando la macchina, dirozzarono più la sensibilità (76).

Il passare del tempo e la evoluzione dei bisogni, cui fece riscontro una pari evoluzione delle tecniche e delle arti, portò ad un secondo grado di barbarie caratterizzato dalla razionalizzazione dei rapporti umani mediante le prime istituzione giuridiche. Diventando più confortevole la vita, anche "il fisico acquistò nuovi gradi di delicatezza, e la sensibilità divenne molto più raffinata. Sicchè una immensa linea divise l'individuo di questa età da quello della prima" (77).

Lomonaco sintetizza il percorso storico della sensibilità in una immagine che stabilisce anche un parallelo con la sua evoluzione fisiologica. "L'*embrione* che un tempo era il selvaggio, divenne *feto*, che fu il barbaro del primo periodo; e questo ricevendo il suo interno sviluppo, acquistò la forma di *uomo*" (78). Una immagine che sembra chiudere il processo ascendente all'epoca della seconda barbarie e confinare la civilizzazione al di là del limite della sana sensibilità, o, almeno, vederla come l'epoca in cui allignano i germi della decadenza. Lomonaco è interessato a verificare al completo, nella storia della sensibilità, la lezione del Vico enunciata nella LXVI *degnità*; "Gli uomini prima sentono il necessario, di poi badano all'utile, appresso avvertiscono il comodo, più innanzi si dilettano del piacere, quindi si dissolvono nel lusso, e finalmente impazzano in istrapazzar le sostanze" (79).

La civilizzazione segna positivamente un ulteriore progresso della perfettibilità umana in rapporto alla estensione della massa sociale. Ma Lomonaco, pressato dal pessimismo roussoviano, si affretta a legare, alla moltiplicazione dei bisogni e all'espansione dell'attività, l' abbandono "a' piaceri di lusso" e la giacenza "nel lezzo della mollezza". "In tal guisa resi più delicati, e colla

75) *Ivi*, p. 86.
76) *Ivi*, p. 87.
77) *Ivi*, p. 88.
78) *Ivi*, p. 89.
79) G. B. VICO, *op. cit.*, LXVI degnità.

delicatezza sempre progressiva incivilendo e sfibrando la sensibilità, si snaturarono, accumularono le loro ricchezze co' loro errori, fondarono la loro miseria, furono penetrati dall'avarizia, e dall'ambizione, caddero in una generale corrutela e finalmente giunsero a quel fatale stato, in cui non si possono tollerare nè i rimedi nè i mali" (80). Il fatale stato non sembra avere via d'uscita, se non nel dispotismo. A Lomonaco non soccorre la Provvidenza! Gli esempi di Tebe, Siracusa e della stessa Roma lo confermano nella convinzione che lo stato di corruzione corre inevitabilmente verso la perdita della libertà. Corruzione e libertà non sono coinquilini della storia per lungo tempo. Ecco perchè "quando un popolo corrotto diviene libero, difficilmente conserva la sua libertà" (81).

Il pensiero di Lomonaco, dalla analisi della storia della sensibilità, non può non passare alla analisi della storia della civiltà. Incanalato nel sentiero vichiano, lo percorre fino a coltivare l'attesa di un palingenetico ricorso, il quale non può che consistere nel ripristino dei valori della barbarie, in un ritorno, cioè, ad una sensibilità sobria e forte, radicata nella naturalità dei bisogni, libera da passioni fattizie.

Questa anti-illuministica rivalutazione della barbarie è sostenuta dalla convinzione, tratta da Rousseau, che solo una società in cui gli individui sono indipendenti ed eguali, una società, quindi, che non si è molto distanziata dallo stato di natura, può realizzare pienamente la libertà politica. Ecco la ragione per la quale tutti i popoli *veramente liberi*, che sono esistiti sulla superficie della terra sono stati barbari, ed a misura che si sono civilizzati, e caduti nella corruzione, hanno ricevuto le catene" (82). Un giudizio che potrebbe essere sottoscritto dal filosofo ginevrino.

80) *Analisi*, p. 89.
81) *Ivi*, p. 90.
82) *Ibidem*.

LE ABITUDINI. Le modificazioni della sensibilità sono possibili in virtù della legge di *conformazione* che Lomonaco pone, come si vedrà, anche a fondamento della morale. Essa consiste nella proprietà dei corpi molli a ritenere le impronte degli oggetti da cui sono urtati e a modellarsi, in qualche modo, su di essi. L'uomo è soggetto a questa legge. "Se scherzate con un ragazzo, subito vi avvedete che egli ride. L'espressione della vostra gioia penetra la di lui *sensibilità* e la modifica. Al contrario doletevi, rattristatevi innanzi a lui; ed egli entrerà a parte del vostro dolore" (83).

Non si tratta soltanto di apprendimento di comportamenti per imitazione, ma di una vera e propria conformazione delle attitudini sensorie ai modelli-modellanti provenienti dall'esterno. I quali, se sono insistentemente riproposti, producono una conformazione stabile della sensibilità fino a *naturalizzarla* su di loro. Questa è l'abitudine: una modificazione talmente profonda della sensibilità da acquistare la forza di una seconda natura che, spesso, si sovrappone e nasconde la prima. D'altra parte, il processo di umanizzazione e di socializzazione è, a ben vedere, una acquisizione di comportamenti che, nella proporzione in cui vengono stabilizzati, sono indicativi della raggiunta umanità e socialità.

Già David Hume aveva innalzato l'abitudine a ruolo determinante sia nella vita intellettuale che nella vita morale. "... si tenga presente che l'abitudine, alla quale riduco ogni credenza e ragionamento, può agire sulla mente rafforzando un'idea... Tutte le opinioni e nozioni delle cose alle quali siamo stati abituati fin dall'infanzia prendono così profonde radici, che è impossibile, con tutta la forza della ragione e dell'esperienza, sradicarle; e la forza di quest'abito, non soltanto si avvicina, ma in molte occasioni è superiore a quella della costante ed improbabile unione di cause ed effetti" (84). E ancora: "... non c'è niente che abbia un effetto maggiore sia nell'accrescere sia nel diminuire le passioni, nel trasformare il piacere in dolore e il dolore in piacere, dell'abitudine e della ripetizione" (85). E leggiamo subito un passo paralle-

83) *Ivi.*
84) D. HUME, *Trattato sulla natura umana*, Bari, Laterza, 1982, I, pp. 129-30.
85) *Ivi*, II, p. 443.

lo e quasi identico di Lomonaco: "... tanto l'abito identifica la natura umana co' mali i più gravi, e converte i più ignominiosi tormenti in piaceri" (86). Ma la posizione del filosofo italiano è più radicale di quella dello scozzese, proprio per quell'*identificarsi* della natura umana con l'abitudine, tanto che si può definirla, parafrasando ancora Hume (87), una associazione di abitudini.

Il meccanismo del formarsi delle abitudini è fisiologico e consiste nelle variazioni di posizione delle molecole che formano il fluido nerveo in seguito ai ripetuti movimenti che percuotono la fibbra. "E quanto più si ripetono i moti, tanto più sì fatte molecole prendono certe conformazioni. A misura che la *fibbra* si consolida, le disposizioni si fortificano, e si diviene meno suscettibile di nuove impressioni" (88). Tuttavia, nonostante l'infallibile meccanismo con cui le abitudini si impadroniscono del fluido nerveo, sede della sensibilità, esse non possono trasformare radicalmente la sua natura che è, appunto, quella di essere il supporto *fluido*, e quindi duttile, di ogni impressione. Per cui qualsiasi abitudine, anche la più stabilizzata, non è mai totale pietrificazione del fluido. Ciò rende possibile l'avvicendarsi delle abitudini e i mutamenti, a volte anche profondi, dei comportamenti degli individui e dei costumi dei popoli.

Il fatto che Lomonaco preservi l'individuo e i popoli dalla tirannia delle abitudini e, però, fa di queste una loro natura aggiunta, riporta il discorso sui fattori che, agendo con lo stesso meccanismo sulla natura prima, possono rovesciare la natura seconda e sostituirla con un'altra. Tali fattori sono l'educazione per gli individui e le istituzioni per i popoli.

Il concetto di "abito", in Lomonaco, non pare si debba interpretare nel senso di comportamento particolare ricorrente, quanto piuttosto nel senso più ampio di predisposizione complessiva ad agire secondo certi criteri o certi impulsi, di mentalità nel rapportarsi alla realtà nelle sue molteplici espressioni morali, religiose, civili, politiche.

Cambiare abitudine, quindi, vuol dire rifondare, in qualche modo, una persona o un popolo. Opera quanto mai complessa, non affidabile alla spontaneità, al caso o al semplice passare del tempo. D'altronde, proprio perchè complessa, non può avvenire nemmeno per volontà riformatrice di un pedagogo o di un legislatore.

86) *Analisi*, p. 97.
87) In polemica con le concenzioni metafisiche dell'io, Hume dice:"... io oso affermare che... noi non siamo altro che fasci o collezioni di differenti percezioni che si susseguono con una inconcepibile rapidità, in un perpetuo flusso e movimento" (*Trattato*, cit., I, p. 264).
88) *Analisi*, p. 95.

"Conviene - propone Lomonaco - imitare la natura, la quale per gradi mena i cangiamenti nella materia, per gradi procura la nascita, e l'incremento degli esseri" (89).

Il gradualismo naturalistico di Lomonaco non è solo modello di gradualismo storico, ma è l'affermazione suprema che qualsiasi modificazione della sensibilità non può avvenire felicemente se non secondo la natura e le leggi della sensibilità stessa e mai contro di essa.

CONCLUSIONE ANTIMETAFISICA

Nella prefazione all'*Analisi*, Lomonaco si riprometteva che la conoscenza della sensibilità avrebbe portato ad una diversa e nuova interpretazione delle facoltà umane, ed aggiungeva: "si vedrà... che per conseguenza le scienze metafisiche, morali e politiche siano corollari della scienza della sensibilità" (90. Il che chiaramente dice che lo studio della sensibilità va oltre l'intento di approfondire il suo meccanismo fisiologico come componente della macchina umana, e tende a porla come unico fondamento e criterio di conoscenza totale dell'uomo, al punto da non concepire in lui nulla che non possa essere riferito ad essa. La sensibilità diventa la pietra angolare e la chiave di volta del sistema delle scienze umane, oltre che la loro giustiziera. E certamente la sua prima e più illustre vittima è la metafisica.

Già la critica all'idea di sostanza, instaurata da Locke e radicalizzata da Hume, aveva avviato il declino della parte più nobile della filosofia: la metafisica, intesa aristotelicamente come scienza della sostanza, anche nella duplice distinzione cartesiana di sostanza pensante e di sostanza estesa. Tuttavia questa distinzione, autonomizzando la fisica, aveva ristretto la metafisica al solo campo delle sostanze spirituali. Il razional-empirismo illuminista si qualifica antimetafisico, soprattutto nei confronti della metafisica "trascendente", rivolta al sovrasensibile e all'incondizionato, e si esprime pienamente nella critica distruttiva delle sue pretese scientifiche, svolta da Kant nella dialettica trascendentale della *Critica della Ragion pura*.

89) *Ivi*, p. 100.
90) *Ivi*, p. 4.

Tuttavia, nell'ambito dell'illuminismo, le posizioni antimetafisiche non sono univoche, se Condillac parla ancora dell'anima come principio e causa attiva delle sensazioni, e se D'Alembert, nel *Discorso preliminare*, afferma: "Poichè sia gli esseri spirituali che quelli materiali hanno proprietà generali in comune, come l'esistenza, la possibilità, la durata, è giusto che questo ramo della filosofia, dal quale tutti gli altri rami prendono in parte i loro principi, si denomini ontologia ossia scienza dell'essere o metafisica generale" (91).

È con il gruppo degli Ideologi, nel suo complesso, che la metafisica viene radicalmente vanificata, in quanto viene distrutto il suo oggetto. L'anima, infatti, o qualsiasi principio agente immateriale svanisce nel nulla, o comunque la sua affermazione sarebbe puramente fantasiosa, una volta dimostrato che le operazioni cosiddette "spirituali" hanno origine e spiegazione nella sensibilità e che questa è proprietà della materia organizzata in sistema nervoso. La metafisica è sostituita dalla fisiologia.

Quando Francesco Lomonaco parla delle "scienze metafisiche", intende principalmente riferirsi alla metafisica come dottrina dell'anima e come dottrina delle essenze. Ma certamente egli individua ed intende colpire il carattere "dottrinario" della metafisica e cioè il suo essere un surrogato della teologia, la sua non dimostrabilità scientifica, la sua pretesa di costituire il fondamento di tutte le altre scienze naturali ed umane. Come corollario, poi, della "scienza della sensibilità", è chiaro che essa non si giustifica nè come scienza dell'anima nè come scienza delle essenze e, conseguentemente, deve essere bandita. Si deve aggiungere che, agli occhi di Lomonaco, essa appare come adulterazione della "augusta verità" e come strumento di asservimento dell' uomo al potere religioso e politico. Il vero sapere non può che essere antimetafisico.

La lotta alla metafisica come dottrina dell'anima è sviluppata nel sesto capitolo dell'*Analisi*, intitolato, appunto, *Dello spirito e dell'anima*. Si tratta di poco più di quattro paginette, certamente non adeguate all'importanza dell'argomento e dal tono pamphlettistico. Si direbbe che l'autore ha fretta di sbarazzare il campo da ogni concezione spiritual-sostanzialistica dell'anima, prima ancora di aver pienamente svolto il tema della sensibilità e delle sue implicazioni. Ma gli è sufficiente aver dimostrato il fondamento fisico della sensibilità, per concludere che "non vi ha

91) D'ALAMBERT, *Discorso preliminare*, par. 7.

bisogno di supporre una sostanza *immateriale*, per spiegare le funzioni del *sentimento*" (92). E, ancora una volta cita Lucrezio (93), e appoggia la sua tesi sull'autorità dei materialisti presocratici i quali quando "supposero nell'uomo uno *spirito diedero a questa parola l'idea della materialità*" (94). La quale si traduce, per Lomonaco, con molecole o con le parti più attive del corpo.

Trascurando Platone e tutta la storia della filosofia spiritualistica, egli dà una singolare quanto errata interpretazione dell'origine della sostanza spirituale, quando dice che: "la teologia solamente, ha sostenuto il dogma assurdo dell'*immaterialità* del principio pensante, e ne ha fatto un articolo di fede" (95). Quando, poi, all'interesse del prete si è aggiunto l'interesse del tiranno, allora "l'assurdo è stato generalmente creduto come una verità di Euclide" (96). E i filosofi, soggiogati dalla "superstizione" e tratti in inganno dalla fantasia, "disprezzando l'analisi", hanno dato "realtà ad un fantasma" (97).

Il disprezzo per l'analisi vuol dire, qui, l'aver separato la ragione dalla realtà empirica, la mente dagli occhi; l'aver mirato alle cause senza osservare i fenomeni; l'aver capovolto il metodo scientifico. Il risultato più grave, per Lomonaco, è stato quello di aver diviso l'uomo in "due esseri": uno corporeo e l'altro spirituale, e di aver, conseguentemente, scissa l'unità della scienza.

I filosofi chiamati in causa come responsabili di questo dualismo sono, sul versante razionalista, Cartesio, per la teoria della "glandola pineale" e per l'innatismo delle idee; Malebranche, per la dottrina occasionalista che rimetteva a Dio il compito di unificare l'azione corporea con i moti dello spirito; Leibniz che "ammettendo le due diverse sostanze, ha immaginato l'*armonia prestabilita*, senza badare che sostanze totalmente opposte, e di differente natura, anzichè essere armoniche, discordano eternamente fra loro" (98).

92) *Analisi*, p. 38.
93) Il passo lucreziano è del III l. del *De rerum natura*, dedicato all'anima e alla sua mortalità, vv. 788-789: "... animi natura nequit sine corpore oriri sola, neque a nervis et sanguine longius esse" (l'anima non può nascere da sola, senza il corpo, nè può sussistere al di fuori dei nervi e del sangue).
94) *Analisi*, cit., p. 39.
95) *Ibidem*.
96) *Ivi*, p. 40. Il filosofo illuminista al quale Lomonaco, in questo, si avvicina di più, è senz'altro P. H. Dietrich, barone d'Holbach, materialista. Il quale nelle sue opere e, in particolare nel *Sistema sulla natura* (1770), evidenzia i nessi fra istituzioni religiose e politiche e la nascita di dottrine e concetti assurdi, quali quello di anima e quello di Dio, frutti della ignoranza e della impotenza dell'uomo.
97) *Ibidem*.
98) *Ivi*, p. 41

Ma anche sul versante empirista, Lomonaco, rileva la incongruenza di Locke che, avendo "congetturato che la *materia* potesse pensare, pure... è ricorso allo *spirito*" (99). Cita anche il sensista francese Helvetius il quale "ha creduto che questo fosse un problema suscettibile si essere svolto in due maniere contrarie, senza avvedersi dell'assurdo che pronunziava" (100); e il naturalista ginevrino Charles Bonnot (1720-1793) la cui opera principale *Palingenesi filosofica, o idee sullo stato passato e futuro degli esseri viventi* (1769) definisce romanzesca.

Si tratta di riferimenti fatti, presumibilmente a memoria, e di giudizi non giustificati e non sempre esatti. Per quanto riguarda Leibniz, Lomonaco dimostra, ancora una volta, di non aver inteso il vero significato della monade. Questa, infatti, è una *unità sostanziale*, pensata proprio come superamento del dualismo cartesiano: un centro di forza dotato di capacità rappresentativa. In quanto tale è l'unico soggetto sia delle operazioni corporee che di quelle intellettive. L'armonia prestabilita non è invocata dal filosofo tedesco per armonizzare due sostanze totalmente diverse, bensì le due attività all'interno della monade ed ogni monade, che è senza porte e senza finestre, con tutte le altre.

Anche il richiamo a Locke, posto in termini così sbrigativi, è improprio. L'ipotesi che la materia possa pensare è marginale nel complesso del pensiero lockiano e ad essa il filosofo inglese è pervenuto proprio in virtù della sua concezione non meccanicistica della materia. Il fatto che egli non abbia risolto positivamente l'ipotesi, non vuol dire che abbia certamente ammesso uno spirito sostanziale. Egli professa un esplicito agnosticismo quando dice: "Stando alle nozioni che abbiamo, concepire che Dio può, se gli piace, aggiungere alla materia la facoltà di pensare, è così lontano dalla nostra comprensione, come concepire che Egli aggiunge alla materia un'altra sostanza con la facoltà di pensare; perchè non conosciamo in che cosa il pensiero consista..." (101). Tuttavia è vero che il pensiero di Locke sull'argomento resta, in definitiva, ambiguo per il fatto che egli non ha portato alle ultime conclusioni la critica al concetto di sostanza.

Stupisce la citazione e la severità del giudizio su Helvetius, che è tra i più affini a Lomonaco per la spiegazione sensistica che dà di tutta l'attività umana. La sua opera *Dello Spirito*, uscita nel 1758, suscitò scandalo e fu condannata oltre che dal papa, anche

99) *Ivi*, pp. 41-42
100) *Ivi*, p. 42
101) LOCKE, *Saggio sull'intelletto umano*, libro IV.

dal parlamento francese, proprio per la tesi sotenuta che tutte le operazioni e le facoltà dello spirito non sono riconducibili ad altro che alla sensibilità e alla capacità di cogliere le differenze e le somiglianze fra gli oggetti mediante le sensazioni. Lo spirito, per l'illuminista francese non è altro se non conoscenza dei rapporti tramite sensazioni. Non resta, quindi, che il nome, in comune con le concezioni spiritual-sostanzialistiche. C'è da pensare, comunque, che il riferimento di Lomonaco, pur nella sua genericità, vada a colpire la indecisione di Helvetius nel passare da una concezione "fisica" della sensibilità ad una più precisa individuazione dei processi fisiologici mediante i quali essa opera (102).

Più giustificato, invece, il giudizio sul Bonnet il quale, sostenendo la teoria preformista della specie, aveva immaginato che nel suo germe fosse precontenuta un'anima, allo stato di potenziale sensibilità. L'aspetto romanzesco, denunciato da Lomonaco, consiste, forse, nel fatto che il Bonnet sosteneva il passaggio dell'uomo ad una dimora angelica, più degna della sua natura, lasciando alle scimmie e agli elefanti quel primato che egli attualmente detiene sugli animali della terra.

La dimostrazione positiva della inesistenza dell'anima, Lomonaco la darà man mano che nella *Analisi*, le varie operazioni umane saranno ricondotte alla sola sensibilità. Così pure il rifiuto della metafisica come dottrina delle essenze e dei prinicpi, sarà la logica conseguenza della analisi della conoscenza umana e dei suoi limiti, della formazione delle idee e della loro corrispondenza alla realtà.

Tale analisi porterà Lomonaco a concludere che la metafisica, oltre a non essere madre del sapere, è figlia dell'ignoranza.

102) Conviene ricordare che anche il Cabanis, nei *Rapporti*, attacca Helvetius, non per il suo materialismo, ma per l'ambiguità e la reticenza con cui tratta il tema della sensibilità fisica che risente ancora della tradizionale concenzione dell'uomo.

LA CONOSCENZA

Da quanto esposto nel capitolo precedente, e al di là di tutti i problemi che la teoria lomonachiana della sensibilità può suscitare, si deve dedurre che la definizione prima dell'uomo che, in base a tale teoria si può dare, è quella di *macchina senziente*. Tale definizione è fondamentale per ogni altra analisi che si voglia condurre sulla complessità delle operazioni umane, le quali non possono essere pienamente comprese e giustificate se non nella descrizione del meccanismo con cui si svolgono, e nella analisi fisiologica degli organi specificamente interessati in tali operazioni.

Ogni riferimento a cause efficienti e finali o a moventi esterni, è del tutto fuorviante in questa indagine introspettiva che si attiene rigorosamente a ciò che è osservabile e calcolabile in ogni umana attività, anche in quelle i cui esiti vanno oltre il piano strettamente fisico, e sono variamente denominate come attività intellettive, morali, estetiche, politiche, ecc... Allo stesso tempo viene affermata la autonomia e, comunque, la priorità della macchina semovente nei confronti di tutto ciò verso cui si muove; per cui ogni azione è da vedersi più come risultato della interazione di forze organiche, meccanicamente coordinate, che come risposta provocata da fattori-stimolo esterni.

E si tratta di una priorità non soltanto logica, ma reale; anche se il termine non è da prendersi nella valenza ontologica, bensì soltanto in quella psicologica. È la priorità della facoltà nei confronti di ciò su cui si esercita, anche se nessuna facoltà, per lo sperimentalista Lomonaco, è affermabile al di fuori del suo esercizio.

E, per quanto attiene al problema della conoscenza, si tratta della priorità del soggetto sull'oggetto. L'affermazione di questa priorità aveva costituito il fulcro della rivoluzione cartesiana nella filosofia moderna, anzi di questa filosofia, portata poi a maturazione dall'idealismo, aveva segnato l'inizio.

Ma se si inquadra, come si deve, il pensiero di Lomonaco nell'ambito del sensismo, il richiamo primo va fatto, ancora una volta, al naturalismo rinascimentale e, precisamente, a Tommaso Campanella. Il filosofo calabrese aveva fatto della capacità senziente una proprietà universale degli esseri, tramite la quale, in gradi diversi, avvertivano il mondo circostante e lo "conoscevano". Ma, soprattutto, aveva spiegato sensorialmente il costituirsi stesso del soggetto conoscente ed autoconoscentesi, mediante la teoria del "sensus inditus", ovvero una innata conoscenza di sè che ogni individuo possiede e che, tramite il "sensus additus" ed il "sensus abditus", passa dallo stato istintivo-inconscio allo stato di "sentir di sentire"; cioè allo stato di un soggetto che avverte la sua distinzione da tutti gli altri oggetti sensibili, anche se, si può pensare, la coscienza, per Campanella, non è se non lo strumento per la individuazione della struttura ontologica degli esseri nelle tre primalità: *potere, sapere, volere*.

Per quante somiglianze si vogliano vedere, il soggetto-senso di Campanella è profondamente diverso dal soggetto-ragione di Cartesio e se anche questo, al pari di quello, si sostanzializza, resta pur sempre un soggetto all'interno della cui attività, e solo in virtù della sua attività, si produce e si fonda metodologicamente la certezza del sapere.

Ma tra il soggettivismo sostanzialistico cartesiano e il soggettivismo funzionalistico sensista, si colloca la svolta epistemologica dell'empirismo. La caduta dell'innatismo delle idee, operata da Locke fin dalle prime pagine del *Saggio sull'intelligenza umana* (1690), segnava una svolta di grande importanza nel modo di intendere la conoscenza sia nella parte del soggetto che in quella dell'oggetto. Se il problema centrale era quello di spiegare la derivazione e la formazione delle idee, tale problema non poteva risolversi se non reinterpretando la natura e il ruolo della ragione stessa. Di fronte alla ragione che si autopone mediante l'atto riflesso del pensar*si*, Locke sostiene che "l'intelligenza, come l'occhio, ci fa vedere e comprendere tutte le altre cose, ma non si accorge di se stessa" (1); e alle idee intese come concetti puri della mente, contrappone le idee come rappresentazioni di oggetti, spostando così l'atto iniziale del conoscere dal soggetto, concepi-

"un foglio bianco privo di caratteri" (2), all'oggetto.

L'unica prima sorgente delle idee è il rapporto con gli oggetti esterni i quali "forniscono allo spirito le idee delle qualità sen-

1) J. LOCKE, *Saggio sull'intelligenza umana*, 3 voll., Laterza, Bari 1972, I, p.25.
2) *Ivi*, II, p.3.

sibili, ossia tutte quelle diverse percezioni che tali qualità producono in noi..." (3). Il rapporto oggetto-soggetto costituisce l'esperienza osservativa, sulla quale le nostre conoscenze fondano la loro validità e la loro verità. "Dico che i nostri sensi fanno entrare tutte queste idee nell'anima nostra, intendendo con ciò che, dagli oggetti esteriori, essi fanno passare nell'anima ciò che vi produce queste percezioni. E poichè questa grande fonte della maggior parte delle idee che abbiamo dipende interamente dai sensi, io la chiamo *'sensazione"* (4). La ragione, dunque, è successiva alla sensazione e la sua attività riflessiva e coordinatrice di idee si esercita su materiali da essa forniti.

Sergio Moravia sottolinea così l'importanza dello "spostamento" operato dal filosofo inglese; "... la vigorosa inserzione da parte di Locke dell'uomo nel campo del mondo reale, dell'esperienza sensibile... e la non meno vigorosa accentuazione del rapporto *attraverso i sensi* dell'essere umano al mondo esterno, vale a sottolineare in quale misura la vita intellettuale ed affettiva sia legata al tramite della sensibilità. E si tratta di una sensibilità... che Locke intende palesemente in modo materiale-organico e la cui funzione, tanto fortemente collocata al centro del rapporto individuo-realtà, deve essere studiata dalla filosofia in stretta colleganza con la fisiologia" (5).

La strada aperta dal Locke sarà percorsa fino in fondo da Hume che, assolutizzando il criterio empirico, che in quanto tale è sempre soggettivo e circoscritto alla esperienza in atto, arriverà a negare il valore universale-oggettivo delle nostre conoscenze, sostituendolo con un valore universale-soggettivo, fondato sulla abitudine e sulla credenza.

Ma qui interessa seguire non gli sviluppi dell'empirismo come gnoseologia fondata sull'esperienza, bensì il percorso che conduce ad una analisi più diretta dei rapporti fra sensazioni e sensibilità, fino a considerare questa come soggetto gnoseologico che si costituisce come tale non in virtù dell'azione dell'oggetto esterno, ma in virtù della sua stessa struttura interna. È su questa via infatti che, come si è accennato, si vuol collocare la impostazione lomonachiana dal problema gnoseologico.

Nel movimento illuminista inglese, dopo Locke, si possono individuare diversi orientamenti: quello teologico, caratterizzato dal dibattito sul deismo di John Toland (1670-1722), Anthony Collins (1676-1729), Matthew Tindal (1653-1733); quello etico e giusnatu-

3) *Ivi*, p.5.
4) *Ivi*, p.4.
5) S. MORAVIA, *La scienza dell'uomo nel Settecento*, Laterza, Bari, 1978, p.17.

listico, rappresentato principalmente da Anthony Shaftesbury (1671-1713), da Bernard Mandeville (1670-1733), da Francis Hutcheson (1694-1747); quello etico-psicologico di David Hartley. Interessa ritornare su questo pensatore, già citato nel capitolo precedende a proposito dello studio fisiologico della sensibilità, sia perchè ha contribuito a quella modificazione sensistica dell'empirismo lockiano, sia per l'affinità della posizione di Lomonaco con la sua nella spiegazione del procedimento conoscitivo.

Più che alla storia della filosofia, Hartley appartiene alla storia della psicologia per i contributi dati alla formazione della teoria associazionistica come quella che spiega non soltanto i vari gradi e momenti dell'apprendimento e, quindi, della formazione delle idee, ma anche lo stesso formarsi delle facoltà. La "fisica dell'anima" che egli intende costruire, presuppone la negazione di essa come principio o facoltà autonoma e il suo costituirsi in seguito alle associazioni sensoriali. L'intelletto e la ragione non esistono in sè, come facoltà della mente, che si possano affermare indipendentemente dal meccanismo fisico che guida e forma il processo di apprendimento. In altri termini, la conoscenza non è l'attività di una facoltà o di un soggetto conoscente, ma è l'attività mediante la quale la facoltà si forma e il soggetto diviene tale. La vera sede del conoscere è la corteccia cerebrale che accoglie e trattiene le vibrazioni prodotte dagli oggetti e trasmesse dall'etere che, riempiendo lo spazio ed essendo sottilissimo, è il conduttore delle vibrazioni al cervello e agli organi di senso.

Questo è espresso in alcune fondamentali "proposizioni" dell'opera di Hartley *Observations on Man*: "La sostanza midollare bianca del cervello, il midollo spinale e i nervi che ne derivano sono lo strumento immediato delle sensazioni e del movimento... La sostanza bianca del cervello è pure lo strumento immediato che presenta le idee allo spirito; o, in altre parole, tutti i cambiamenti che giungono entro questa sostanza corrispondono ai cambiamenti nelle nostre idee e viceversa... L'impressione degli oggetti esterni sui sensi provoca subito sui nervi sui quali agiscono, e quindi nel cervello, delle vibrazioni, nelle piccole e persino nelle piccolissime particelle midollari... Le vibrazioni di cui si tratta... sono suscitate, propagate e conservate, in parte dall'etere, cioè da un fluido elastico e molto sottile e, in parte, dall'uniformità, la continuità, la duttilità e l'attività della sostanza midollare del cervello, del midollo spinale e dei nervi" (6).

6) Le citazioni sono tratte da A. PLEBE, *L'illuminismo inglese con cenni sul giusnaturalismo inglese*, in *Grande Antologia filosofica*, Marzorati, Milano, 1973, XIV, pp.225-229.

I fattori che costituiscono il meccanismo conoscitivo sono, dunque, puramente fisici: le vibrazioni che nel cervello si traducono in idee, il fluido etereo che le conserva e trasmette, la sostanza midollare che le accoglie e conserva per qualche tempo. È lo stesso meccanismo per cui si propagano i suoni nell'aria e giungono all'udito.

È interessante notare subito che anche Lomonaco usa un esempio musicale per sottolineare l'affinità fra le vibrazioni dei suoni e le molecole del fluido nervoso (7), per cui la sensazione è possibile.

Il vero passaggio dall'empirismo al sensismo viene attuato, all'interno dell'illuminismo francese, per opera soprattutto di Condillac, universalmente riconosciuto come il padre del sensismo. Il programma condillachiano, contenuto nel passo citato nel precedente capitolo, è quello di dimostrare che l'intero mondo spirituale, nelle facoltà e nei contenuti, è costituito dalle sensazioni. La sua critica a Locke, esposta nel *Saggio sulla origine delle conoscenze umane* (1746), si incentra soprattutto sulla esistenza della *riflessione* quale facoltà presupposta all'esperienza e, quindi, sospetta di accreditare forme di innatismo; e sul fatto che il filosofo inglese non ha sufficientemente affermato l'origine sensoriale di tutte le operazioni intellettive. E puntualizza ancora il suo distacco da Locke nel *Trattato delle sensazioni* (1754): "Noi vedremo che la maggior parte dei giudizi che si mescolano a tutte le nostre sensazioni gli (a Locke) sono sfuggiti; ma egli non ha conosciuto come noi abbiamo bisogno di imparare a toccare, a vedere, a udire, ecc.; che le facoltà dell'anima gli sono apparse facoltà innate, e che egli non ha mai sospettato che esse potessero avere la loro origine nella sensazione stessa... Perciò era necessareio risalire più in là di quel che non abbia fatto questo filosofo" (8).

Il "più in là" di Condillac consiste nel porre il problema non solo della origine delle nostre idee, ma della genesi stessa della sensibilità, intesa come l'insieme delle funzioni umane. Queste non sono alcunchè di innato, ma progressive acquisizioni dovute al formarsi e trasformarsi di sensazioni.

La spiegazione sensistica delle facoltà, che sono, in qualche modo, sensazioni associate e stratificate in modo stabile, la si ha nella natura stessa delle sensazioni che sono sempre portatrici di piacere o di dolore, per cui l'uomo "è spinto a cercare le prime, e ad evitare le seconde; e più è vivo il contrasto tra il piacere

7) *Analisi*, p.171.
8) CONDILLAC, *Trattato delle sensazioni*, a cura di P. Salvucci, Laterza, Bari, 1970, pp. 13 e 15.

e il dolore, e maggiore è l'occasione, per l'anima, di essere attiva" (9). Nascono così l'attenzione, la possibilità di istituire confronti fra sensazioni e, quindi, di giudicarle. "La sensazione dopo esser stata attenzione, comparazione, giudizio, diventa dunque ancor la stessa riflessione" (10). Analogamente alle facoltà intellettuali, sorgono anche le facoltà morali: volontà, desideri, passioni.

"Nessuno dei pensatori che, prima di Condillac, si erano richiamati ai valori dell'esperienza - nota M. Dal Pra -, era arrivato ad intenderla come capace di integrare la natura e di produrre le facoltà dell'anima; con la nuova dottrina non solo l'insieme delle conoscenze, lungi dall'essere innato, si viene costruendo, ma anche l'insieme delle funzioni umane, anzichè essere compiuto fin dall'inizio, si viene producendo in dipendenza della semplice sensazione" (11).

Il Condillac, tuttavia, non rappresenta che la prima versione della gnoseologia sensista. Coloro che, sul terreno gnoseologico, contestarono Condillac, pur riconoscendone i grandi meriti, furono gli *Idéologues*. Con loro, il problema della conoscenza, inteso come indagine sulla formazione delle idee (e le idee sono soltanto dei "fatti psichici" corrispondenti alle modificazioni del sentire), viene ricondotto e fatto coincidere con il funzionamento del sentire stesso.

Gli esponenti del movimento tardo-illuminista che più interessano il nostro discorso sono: Destut da Tracy e Pierre Cabanis. Sono ambedue contemporanei di Lomonaco e scrivono le loro opere negli stessi anni in cui questi scrive la sua *Analisi della sensibilità*. Questa circostanza dovrebbe portare ad escludere, come si è visto, la dipendenza dell'*ideologo* italiano dai due francesi, che vengono qui richiamati per comporre il quadro culturale tardo-illuminista, e la corrispondente problematica, in cui Lomonaco si inserisce.

Destut de Tracy pubblica i quattro volumi degli *Elementi di ideologia* fra il 1801 e il 1815, e impone al termine "ideologia" il significato di "scienza delle idee", cioè scienza dei dati mentali, studiati senza alcun ricorso a soggettività metafisiche o a principi in qualche modo preesistenti al dato stesso, e in riferimento soltanto alle sensazioni. Il suo distacco dal Condillac è segnato dal modo esclusivamente fisiologico di intendere la sensibilità e dalla conseguente scomparsa dell'anima. Il suo ruolo nella pro-

9) *Ivi*, p.14.
10) *Ivi*, p.19.
11) M. DAL PRA, *Sommario di storia della filosofia*, La Nuova Italia, Firenze, 1963, II, p.276.

duzione delle sensazioni e delle idee è preso decisamente dal corpo e la vita psichica, sia intellettuale che morale e, a livello sociale, sia economica che politica, è spiegata in stretta connessione con la vita o salute del corpo. Viene così affermato una sorta di corporeismo dello spirito che vanifica ogni metafisica, cancella le cosiddette facoltà spirituali superiori e riduce la scienza dell'uomo alla mera fisiologica.

Ma la posizione più critica di Tracy nei confronti di Condillac, riguarda la insufficienza dei cinque sensi in ordine alla conoscenza del mondo come realmente esistente fuori di noi. Si sa che per Condillac era il solo senso del tatto a fornire la certezza dei corpi esterni. Per Tracy, tutta la teoria sensista condillachiana spiega soltanto la capacità di ricevere passivamente le impressioni ed il tatto non fa eccezione alla regola della recezione passiva. È necessario il ricorso ad un "sesto senso" che consiste nella capacità di movimento autonomo dell'organismo che, scontrandosi con un corpo che gli oppone resistenza, lo percepisce come reale. È, quindi, la *motilità* fisica la condizione e il principio della stessa attività sensoria.

Bisogna aggiungere che l'ideologo francese ha poi modificato la sua posizione "fisicistica", ritenendo che il movimento del soggetto verso l'oggetto non fosse spontaneo, ma "voluto". Questa volizione del movimento configura il soggetto come *sforzo* e l'oggetto come *ostacolo*: termini che, indubbiamente aprono nuove tematiche sul problema del conoscere. Ma sembra restare insoluta, per Tracy, la questione sul movente che spinge la volontà (quale e di chi?...) a volere il movimento.

L'ultima versione della gnoseologia sensista e la radicale soluzione dei suoi problemi e delle sue ambiguità, è dovuta a Pierre Cabanis. Consapevole che il vero superamento di ogni, sia pur celato, dualismo nella concezione delle operazioni umane e che la definitiva eliminazione dell'anima e di ogni, sia pur implicito, riferimento ad essa, comportava la piena autosufficienza del corpo, egli afferma, come si è già visto, il carattere vitalistico autonomo dell'organismo di cui la sensibilità è l'attributo primo ed universale e il centro organico ed organizzatore di tutte le funzioni. Si tratta, occorre ribadire, di una sensibilità esclusivamente fisica, non separabile dagli organi materiali: cellule, tessuti, filamenti, sistema nervoso, che ne garantiscono le complicate funzioni.

Ma il Cabanis non autonomizza il corpo solo nei confronti dell'anima, ma anche nei confronti del mondo esterno. La sensibilità è attiva per sè, possiede energia propria, che è la stessa energia

bio-fisiologica per cui l'organismo vive e opera. In fondo la sensibilità cabanisiana ha, nei confronti dell'esterno, la stessa autonomia della ragione cartesiana, che si afferma da sè, con la profonda differenza che essa non si oppone alla materia, ma vi è immersa totalmente. Per questo motivo la sensibilità, pur autonoma, non è soggetto. Ciò che, infatti, emerge come caratteristica sconvolgente del pensiero del maggiore degli *idéologues*, è la scomparsa della soggettività sia spirituale che materiale. Non si può dire che il corpo né la sensibilità siano soggetti di operazioni mediante organi; ma che sono funzioni operative. Il posto del soggetto è preso dalla funzione. Non sembrerà, allora, azzardato dire che il Cabanis opera nei confronti della gnoseologia sensista, la stessa rivoluzione operata da Kant nei confronti della gnoseologia razionalista trasformando l'*io soggetto* di Cartesio nell'*io penso* trascendentale. Fermo restando che Kant, per le funzioni intellettive, ritiene coessenziale il mondo esterno, mentre il Cabanis assolutizza la funzione.

Scomparsa del soggetto ed assolutizzazione della funzione non potevano che portare ad una impostazione meccanico-materialistica del problema sulla origine delle idee e sulla natura delle operazioni cognitive. Valga, come prova, il seguente brano dei *Rapporti*: "Per formarci una giusta idea delle operazioni dalle quali risulta il pensiero bisogna considerare il cervello come un organo particolare destinato specificatamente a produrlo: egualmente che lo stomaco e gli intestini ad operare la digestione, il fegato a filtrare la bile, le parotidi e le ghiandole mascillari e sublinguari a preparare i succhi salivari. Col giungere al cervello, le impressioni lo fanno entrare in attività, come gli alimenti col piombare nello stomaco lo eccitano alla secrezione più abbondante di succo gastrico e al movimento che favorisce la loro dissoluzione. La funzione propria dell'uno è di percepire ciascuna impressione particolare, di attaccarvi taluni segni, di combinare le differenti impressioni, di paragonarle fra loro, di trarne giudizi e determinazioni; siccome la funzione dell'altro è di agire sulle sostanze nutritive, la presenza delle quali lo stimola a dissolverle e ad assimilare i succhi colla nostra natura (12).

Il cervello come lo stomaco, dunque, e la conoscenza come la digestione!

Francesco Lomonaco non esprime un programma sostanzialmente diverso da quello di Cabanis quando, parlando della corri-

12) P. CABANIS, *Rapporti tra il fisico e il morale dell'uomo*, prima vers. italiana, 1820, mem.II, par. VII, p.136.

spondenza fra sensazioni e attività sensorie, da cui provengono le idee, dice: "Questa questione è stata agitata da' filosofi; ma tutto ciò che da essi si è detto è stato poco soddisfacente. Un problema chimico-fisico si è voluto considerare come metafisico, e la verità non è stata sottratta al pozzo di Agesilao" (13).

L'espressione è inequivocabile: il formarsi delle idee e le loro connessioni si spiegano all'interno di funzioni organiche che dispongono di sè secondo leggi proprie. Il definire la conoscenza come "problema chimico-fisico" non lascia dubbi sul materialismo di Lomonaco: il pensiero è una secrezione regolata del cervello, così come la bile lo è del fegato.

Per questo il problema non appartiene più alla filosofia, che invano ha cercato risposte ricorrendo ai soggetti metafisici, ma alla fisiologia come scienza delle funzioni e degli organi della sensibilità.

SENSAZIONI E IDEE

L'atto del conoscere ha inizio con due operazioni fondamentali del fluido nerveo: il *percepire* e il *sentire*. La prima consiste nell'avvertire la presenza di oggetti esterni la cui impressione viene fissata nel *corpo calloso* o *sensorio comune*; la seconda consiste nell'avvertire una interna modificazione di piacere o di dolore. La *percezione* e la *sensazione* sono, per Lomonaco, precise funzioni del fluido nerveo, non dipendenti da alcun influsso esterno, che agiscono sugli oggetti determinando il loro valore conoscitivo; per cui non si può parlare di "azione degli oggetti" se non in rapporto e in dipendenza al "giuoco" del fluido nerveo. È da questo, infatti che gli oggetti sono assunti nel meccanismo conoscitivo o a livello di semplice percezione o a livello di sensazione.

La distinzione non tende a stabilire due diverse forme o gradi di conoscenza sensibile; ma piuttosto distingue, nello stesso atto conoscitivo, il momento, per così dire, del rifornimento materiale-contenutistico, da quello in cui la conoscenza sensibile formalmente si realizza.

13) *Analisi*, p.171.

Interpretando il pensiero di Lomonaco, poco esplicito e quasi per nulla argomentato, si può dire che la sola impressione degli oggetti non è, in quanto tale, conoscenza; e che ci possono essere delle percezioni che, se non diventano sensazioni, ed è da ammettere che non tutte lo diventano, restano per sempre inavvertite.

Già Leibniz aveva parlato delle piccole percezioni che, non arrivando al livelo appercettivo, solo quantitativamente diverso, restavano nella zona inconscia della coscienza. E lo stesso Cabanis ammetteva la esistenza di sensazioni inconsce, di sensazioni, cioè, dovute all' azione di organi che non necessariamente fanno giungere al cervello i dati da essi percepiti (14).

La percezione lomonachiana può essere anche una sensazione inconscia(15); e lo è, ogni volta che la sensibilità non l'avverte mediante piacere o dolore; giacchè solo mediante il piacere e il dolore la sensibilità si trasforma in sentimento e, cioè, in avvertimento di sè. Contro Locke, che aveva visto la sensazione come esperienza esterna dipendente dalle qualità primarie degli oggetti(16), Lomonaco, che polemizza esplicitamente con il filosofo inglese, interiorizza la sensazione e inverte il ruolo della percezione. Ciò è dovuto senz'altro all'influsso di Condillac, con il quale concorda anche nel ritenere che è proprio della natura della sensazione il piacere o il dolore.

Il rapporto chimico-fisico fra sensibilità e sensazioni è governato dalla legge generale della *affinità*. E non potrebbe essere diversamente, data l'affermazione, riportata nel capitolo precedente, che ogni particella di materia contiene in sè principi di azione. "Io son di avviso, che la legge di *affinità*, la quale agisce in piccolo, come l'*attrazione* opera in grande, possa menar la luce su le tenebre di questo meccanismo. Io son di avviso che ciascuno de' *tuoni musicali*, de' *raggi* di luce, de' *sapori*, e degli *odori semplici*, siano *affini* con certe *molecole* del *fluido nerveo* dei differenti organi"(17). La sensazione, quindi, non è che l'azione di molecole le

14) Cfr. CABANIS *Rapporti.....*, X, 1 e 2.
15) È interessante notare la diversa posizione di Condillac, il quale non ammette percezioni inconsce, ma percezioni immediatamente dimenticate."Concludiamo, dicendo che non possiamo tenere alcun conto della maggior parte delle nostre percezioni, non che esse siano state senza coscienza, ma perchè sono dimenticate un istante dopo. Non ve n'è dunque nessuna di cui l'anima non prenda conoscenza....". (*Saggio sull'origine delle conoscenze umane*, p.I, sez.II, cap.I, 13).
16) Già Condillac aveva affermato che "le nostre sensazioni non sono le qualità stesse degli oggetti, e che, invece sono soltanto modificazioni della nostra anima" (*Trattato.....*, cit., p.80).
17) *Analisi*, p.171.

quali, mentre costituiscono la specificità degli organi sensori, li muovono anche necessariamente nella percezione di fenomeni costituiti da molecole simili. La similarità delle molecole e la loro attrazione, potrebbe richiamare la teoria omeomerica di Anassagora o la teoria delle monadi di Bruno; ma non è possibile affermare che in Lomonaco agisca il principio del "tutto in tutte le cose", dominante nei due filosofi. Anzi, dato il carattere spiccatamente metafisico di tale principio, è da escludere che Lomonaco vi abbia in qualche modo pensato. Tuttavia, la legge di similarità è comune ed agisce secondo un meccanismo identico, pur essendo diversa, in ognuno, la natura di tale meccanismo che, in Lomonaco, è chimico-fisica.

D'altronde, pur stando il carattere omeopatico delle sensazioni, queste differiscono da individuo ad individuo, pur nella percezione dei medesimi oggetti esterni. Ciò dipende, ancora una volta, dalla sensibilità che agisce in proporzione alla "irritabilità della fibbra". Inoltre, non si deve perdere di vista che al fattore fisiologico si aggiunge l'intervento di quei diversi fattori che modificano la sensibilità negli individui e nei popoli e la predispongono in modo diverso nei confronti del piacere e del dolore e nei confronti della loro intensità.

La dottrina del piacere ha sempre avuto un posto di rilievo in ogni filosofia naturalista e sensista. E l'illuminismo, ereditando la tematica del naturalismo rinascimentale, passata attraverso Montaigne, Gassendi, Hobbes, elabora un'etica materialisticamente fondata sul piacere, con Lamettrie, Helvetius, d'Holbach. Ma nell'ambito dell'illuminismo si esprime anche una concezione del piacere non solo come categoria etica, ma anche come categoria gnoseologica.

Come si è visto, è stato il Condillac ad affermare il piacere o il dolore come componente inscindibile del primo atto conoscitrivo: la sensazione. Anzi, il piacere è per lui il criterio discriminante per cui, fra una molteplicità di sensazioni, che porrebbero l'uomo nell'impossibilità di sentire, una o alcune si distinguono. "Se l'uomo non avesse nessun interesse ad occuparsi delle sue sensazioni, le impressioni che gli oggetti fanno su di lui passerebbero come ombre, nè lascerebbero veruna traccia. Dopo molti anni egli si troverebbe come nel primo momento, senza aver acquistato alcuna conoscenza, e senza aver altra facoltà ad eccezione del sentimento" (18). E l'interesse sorge appunto dal piacere per la

18) CONDILLAC, *op. cit.*, p.14.

presenza o dal dolore per l'assenza di un oggetto. Di qui la dinamica del bisogno e del desiderio che spingono l'anima ad essere attiva.

Anche Helvetius annette alla sensazione una percezione di piacere o di dispiacere da cui si sviluppano il bisogno, l'istinto, l'interesse e l'azione intesa come perseguimento dell'utile che le sensazioni procurano. "In ogni tempo e in ogni luogo, sia in materia di morale che in materia di spirito (19), è l'interesse personale che determina il giudizio dei privati, e l'interesse generale che determina il giudizio delle nazioni..." (20).

Nel pensiero di Lomonaco il piacere occupa un posto di rilievo sia perchè, come si è visto, connesso al sentire, sia perchè fondamento e legge delle passioni e, quindi, della vita etica. Si vedrà più avanti il rigorismo di Lomonaco nei confronti dei piaceri e del loro predominio nella condotta dell'uomo. Si deve, però, osservare subito che egli non sempre riesce a considerare il piacere come fatto fisiologico-naturale, senza caricarlo di valenza etica e senza responsabilizzarlo. Per quanto riguarda la presenza e l'azione del piacere nel processo conoscitivo, esso, anche da Lomonaco, è visto come l'elemento dinamico che spinge l'uomo alla ricerca di sensazioni sempre nuove, giacchè una sensazione statica o una sensazione che si ripeta invariabile, perde il suo carattere precipuo di modificazione della sensibilità.

Lomonaco inquadra il problema nei termini fisici di quiete e movimento, vedendo nella quiete quasi uno stato anti-naturale di languore e di inerzia che soffoca le energie vitali. La quiete è morte, la natura è movimento; la quiete è immobilità, la natura è continuo cambiamento. Per quanto riguarda la natura animale, "cotesto cangiamento si opera per mezzo delle sensazioni... Queste sensazioni suppongono un moto. I gradi di siffatto moto, e della sua rapidità producono il *piacere*" (21).

La connessione *movimento-sensazione-piacere* è necessaria. Lomonaco, però, non la analizza come tale, preoccupato piuttosto di connettere il piacere ad una determinazione soggettiva la quale certamente dipende da quello che si è come uomini: gli "ignoranti e i corrotti" si abbandoneranno ai piaceri sensuali; i "dominati dalle passioni" si daranno ai piaceri del cuore; "i filosofi" soltanto apprezzeranno i piaceri dello spirito "che sono i più

19) Si ricordi che lo spirito, per Helvetius è, come si è detto, l'atto del giudicare derivante dal confronto di sensazioni.
20) HELVETIUS, *Dello spirito*, par. III.
21) *Analisi*, p.174.

durevoli, e per conseguenza più propri a felicitare l'individuo" (22). Come si vede, egli mette il piacere in rapporto alla felicità che è sempre una "modificazione" e, quindi, una sensazione, ma molto più complessa per il suo carattere etico, della sensazione cognitiva.

Comunque, non risolve esplicitamente, al contrario di Condillac, il problema se sia il desiderio di piacere o bisogno a causare il movimento, o viceversa. In quest'ultimo caso, egli sarebbe più vicino a Locke che al sensista francese. Il filosofo inglese aveva, infatti, parlato della inquietudine (*uneasinnes*) come elemento stimolo della volontà a muoversi verso oggetti diversi e a provocare nuovi desideri (23). A lui aveva risposto il filosofo francese, invertendo il rapporto e ponendo il desiderio all'origine dell'inquietudine e, quindi, del movimento (24).

E Lomonaco parla di "una forza irresistibile che ci spinge a cangiar posizione"; e ci lascia leggittimamente pensare che tale "forza" sia un impulso naturale che determina la dialettica quiete-movimento e che sia da ricondurre alla stessa natura attiva della sensibilità.

Resta, comunque, acquisita, per i tre filosofi, l'idea dell'uomo non più armonicamente composto dal dominio di una ragione perfetta, ma di un essere inquieto e continuamente alla ricerca di condizioni nuove e più positive; l'idea di un attivismo, non sempre esente da contraddizioni, che caratterizza l'uomo moderno alle prese con se stesso e con il mondo, vissuto spesso come ostacolo, secondo quello che, si è visto, dice il Tracy.

La condizione del piacere è la rapidità del movimento; giacchè un piacere a lungo posseduto si trasforma in noia, e un piacere a lungo insistito diventa dolore. Tale è la legge del sentire e del godere che si oppone, in ogni caso, alla quiete. Lomonaco è per i piaceri dinamici, al contrario di Epicuro che vedeva, invece, in questi la causa della infelicità e del dolore e nel piacere catastematico la sovrana e divina beatitudine.

22) *Ivi*, p.175.

23) "...cos'è che determina la volontà nei riguardi delle nostre azioni? Dopo averci ripensato sono portato a ritenere che non sia, come generalmente si pensa, il maggior bene che si abbia in vista, bensì un qualche *disagio*... (e per lo più quello più gravoso, da cui l'uomo sia attualmente afflitto). Questo è ciò che, volta a volta, determina la volontà e ci muove a compiere le nostre azioni. Questo disagio possiamo chiamarlo anche *desiderio*, che è un disagio dello spirito per la mancanza di un qualche bene" (LOCKE, *Saggio sull'ntelligenza umana*, cit., II, p.216).

24) "Locke per primo ha notato che l'irrequietezza causata dalla privazione di un oggetto è il principio delle nostre determinazioni. Ma il Locke fa sorgere l'irrequietezza dal desiderio, mentre avviene precisamente il contrario..." (CONDILLAC, *Trattato delle sensazioni*, cit., p.15).

Quando le sensazioni arrivano al cervello e, in un certo senso, in esso si depositano, allora viene elaborata l'immagine dell'oggetto percepito, "la quale si chiama *idea*". Questo è il significato proprio di idea, alla quale, però, viene attribuito anche un significato generico per indicare "tutto ciò che appartiene alla sfera dell'intendimento" (25).

La teoria ideologica di Lomonaco, anche se povera di sviluppo è fondata, come quella di Locke, su un'indubbia base realistica. Anche se non è, come per l'empirista inglese, l'oggetto ad imprimere la sua immagine nell'intelletto passivo, la mente lomonachiana, che è nient'altro che il cervello, non altera i dati della percezione nel momento in cui li assume e li elabora. Le sue operazioni, essendo meccaniche, sono fedeli; e, se pur non si può dire che l'idea è prodotta dall'oggetto, si deve dire che essa lo riproduce in una immagine corrispondente.

Il problema, quindi, della verità dell'idea, se per verità si intende la sua corrispondenza all'oggetto, è risolto, per Lomonaco come per Locke, fin dall'atto di nascita dell'idea in quanto essa non è pensata ma sentita. Ed anche se per Locke la sensazione ha il suo principio attivo nell'oggetto, il che garantirebbe di più la oggettività dell'idea, e per l'ideologo Lomonaco il principio attivo è la sensazione, tuttavia l'esito realistico è il medesimo. La sensazione, infatti, non è l'operazione arbitraria di un soggetto, ma è il risultato delle funzioni chimico-fisiche degli organi sensori; e l'idea non è frutto del pensiero, ma risultato dell'attività cerebrale. Il pensiero può sbagliare, il cervello no. Questo vale, naturalmente per le cosiddette *idee semplici* che sono i primi dati cognitivi su cui si applicano le altre facoltà.

Lomonaco, pur accogliendo da Locke l'espressione, dissente da lui sulla origine delle idee semplici. Ma il dissenso, o almeno la critica a Locke, è dovuta ad una conoscenza approssimativa e incompleta del pensiero di questi da parte di Lomonaco. Egli ritiene, infatti, che le idee semplici, secondo l'empirista inglese, siano quelle che derivano da un solo senso. E su ciò obietta: "anche l'idea che ci viene da un solo senso può essere complessa, quando complesso è l'oggetto che agisce sull'organo. Sicchè, contro l'opinione di Locke, si può concludere, che le idee semplici nascono dagli oggetti semplici che agiscono sopra un solo senso; complesse sono le opposte" (26).

Ma Locke, oltre ad ammettere le idee semplici "che ci pro-

25) *Analisi*, p.193.
26) *Ivi*, p.194.

vengono *da un solo senso*", dice che : "ve ne sono altre che entrano nello spirito *per mezzo di più di un senso*... altre vi giungono mediante la *riflessione*. E infine ve ne sono altre che si fanno strada, e sono suggerite allo spirito, da *tutte le vie della sensazione e della riflessione*" (27). Come si vede, la via dell'acquisizione delle idee semplici non è, come pensa Lomonaco, quella di un solo senso. Tuttavia, se il richiamo a Locke è impreciso, risulta chiara la impostazione che egli dà delle origini dell'idea semplice: la sua semplicità è dovuta alla semplicità dell'oggetto percepito mediante un solo senso. Quindi esclude che un'idea semplice possa provenire da un oggetto complesso anche percepito da un solo senso. "Allora solamente l'idea può essere semplice, quando un raggio, un tuono colpisce gli organi della vista e dell'udito" (28). Il problema dell'idea semplice si risolve nella semplicità dell'oggetto. Ma esistono oggetti percepiti come semplici? Locke non parla di oggetti semplici, ma di qualità primarie degli oggetti. Lomonaco, che probabilmente si avvale della critica di Berkley e di Hume alla distinzione fra qualità primarie e secondarie, le ignora e parla solo di oggetti i quali, come lui stesso lascia intendere, non sono mai, e lo sono inavvertitamente, percepiti come semplici. E questo perchè la sensazione non è determinata dall'oggetto nè dalle sue qualità, ma è un movimento di molecole e, quindi, sempre complesso, anche quando si esprime in un solo organo di senso. Questa sembra la essenziale differenza fra l'empirista e l'ideologo. Invano si cercherebbe in Lomonaco maggiore delucidazione sull'argomento.

Anche il problema della chiarezza dell'idea è legato alla distinzione della percezione. A percezioni distinte, determinate cioè da una sensibilità "pura", corrispondono idee chiare; a percezioni oscure, determinate da una sensibilità alterata, corrispondono idee confuse. "Il numero simultaneo, e 'l soverchio impeto delle sensazioni, producendo la oscurità delle idee, si comprende, perchè ne' grandi urti che riceve la sensibilità, il sistema delle idee si confonde" (29).

A conoscenze confuse non possono non seguire comportamenti, individuali e collettivi, confusi; giacchè al disordine delle idee segue fatalmente lo sconcerto delle facoltà morali. "Questo è il corso delle idee umane e l'alterazione della nostra sensibilità" (30).

27) LOCKE, *Op. cit.*, II, p.28.
28) *Analisi*, p.194.
29) *Ivi*, p.195.
30) *Ivi*, p.196.

L'ATTENZIONE, LA MEMORIA, L'IMMAGINAZIONE.

Le idee sono i primi dati oggettivi su cui intervengono le altre facoltà impegnate nel processo conoscitivo. Tali facoltà non operano, come la percezione, direttamente sugli oggetti, e perciò descrivono più immediatamente l'attività interna del fluido nerveo ed hanno un carattere più spiccatamente fisio-psicologico. L'analisi che Lomonaco ne fa, più che essere rivolta ad evidenziare l'arricchimento delle conoscenze che esse promuovono, tende a presentarle come articolazioni specifiche della sensibilità.

L'ATTENZIONE è la facoltà che rende chiare le idee; ma tale chiarezza è dovuta al fatto che le fibre del *corpo calloso* siano rivolte ad oggetti specifici e riescano a coglierli nella loro singolarità e distinzione da altri oggetti. Si tratta, quindi, delle facoltà di "discernere e distinguere" di cui parlava Locke (31) e non semplicemente della "capacità di sentire... interamente volta all'impressione che si produce sul suo (della Statua) organo" (32), di cui parlava Condillac.

Ma mentre Locke faceva dell'attenzione "una delle operazioni su cui lo spirito può riflettere e che può osservare in se stesso" (33), Lomonaco la considera "una facoltà puramente meccanica" consistente nella "*tensione dei fluidi, e solidi del cerebro*" sugli oggetti, a seconda del grado di piacere o di dolore che essi procurano (34). Tuttavia, il dato oggettivo-meccanico del piacere e del dolore non è, da solo, sufficiente a risolvere il problema di differenti gradi di attenzione fra individui e come il piacere e il dolore diventino espressioni schiettamente soggettive. La risposta di Lomonaco, il quale esclude altra soluzione all'infuori di quella fisiologica, è che essendo "questa facoltà... soggetta alle leggi della *fisica organizzazione*, ne segue che "sia modificata nella stessa guisa che la massa intera della *sensibilità* . Ond'è chiaro che varia

31) LOCKE, *op. cit.*, p.82.
32) CONDILLAC, *op. cit.*, p.40.
33) LOCKE, *op. cit.*, 83.
34) *Analisi*, p.197.

secondo l'età, il sesso, il clima, lo stato di sanità o di malattia, ecc..."(35). E polemizza, ancora una volta, con Helvetius, probabilmente (Lomonaco non è, come al solito, esplicito nella citazione) per la generica affermazione della naturale eguaglianza fra gli uomini. Ne è prova la esemplificazione che adduce, della costituzionale minore capacità di attenzione nelle donne nei confronti degli uomini. Mentre si trova d'accordo con il Locke (36) nel ritenere che "l'esercizio di questa facoltà fissa la prima linea di divisione e non solo tra l'uomo e 'l bruto, ma ancora fra uomo ed uomo" (37).

E questo sia sul piano intellettivo che sul piano etico. Infatti, se il maggior o minor uso dell'attenzione "produce la profondità, o la superficie delle cognizioni umane, la forza o la debolezza del pensare, la scienza e la verità, o l'ignoranza e l'errore" (38), essa è anche la "sorgente della nostra felicità o infelicità, a misura che si concentra esclusivamente sugli oggetti che ci recano diletto o dispiacere, o pure si fissa su quei che ci recano dolore" (39).

Questo valore etico dell'attenzione, consente a Lomonaco di vedere, nell'abile esercizio di essa, un segno della capacità dell'uomo di reagire attivamente all'azione degli oggetti. Nella capacità di attenzione si rivela una soggettività etica meno sottomessa al meccanismo cognitivo, che si costruisce volitivamente mediante un faticoso esercizio consistente nell'evitare la distrazione, ma, soprattutto, nel cercare e curare quelle condizioni che favoriscono l'esercizio dell' attenzione fino a farla diventare un *abito*. "L'attenzione è oscurata dalla moltitudine delle *sensazioni*", dal lusso, dalla ricerca dei piaceri, dal rumore della città, che costituiscono gli oggetti martellanti sulla sensibilità. D'altra parte lo stesso esercizio della attenzione, in queste condizioni, non è privo di fatica la quale, a sua volta, altera la sensibilità. Lomonaco psicologo nota: "Quando si esercita la attenzione, l'individuo soffre un travaglio che gli cagiona una certa pena, giacchè i solidi e i fluidi del cervello sono in uno stato di violenza, da cui la sensibilità è molestata" (40).

35) *Ivi*, pp. 198 e 199.
36) Il richiamo al filosofo inglese non è esplicito, come quello ad "Elvezio". Il brano di Locke che lo giustifica, potrebbe essre questo: "Se la vivacità dell'ingegno consiste nell'aver pronte le nostre idee nella memoria... l'esattezza del giudizio e la chiarezza della ragione, che vediamo maggiore in certi uomini che in altri, consistono in questo, nel possedere le idee senza confusione e nell'essere in grado di distinguerle nitidamente l'una dall'altra, dove sussiste fra loro una pur minima differenza" (LOCKE, *Saggio...*, cit., p.83).
37) *Analisi*, p.202.
38) *Ivi* pp. 197 e 198.
39) *Ivi*, p. 198.
40) *Ivi, p.202.*

Si esce da questo stato di instabilità solo se l'attenzione diventa una adeguata risposta all'azione esterna. Ma la reazione deve essere equilibrata e riportare compostezza nella sensibilità. Infatti, "allorchè la *reazione* di cotesta facoltà è maggiore dell'*azione* degli oggetti, ne risultano la *stolidezza* e la *ferocia*; quando poi è minore, ne siegue *imbecillità*" (41).

LA MEMORIA "è il magazzino delle idee, ed il serbatoio delle cognizioni umane" (42).

L'espressione di Lomonaco è quasi letteralmente identica a quella di Locke: "L'altra maniera di ritenere le idee è la capacità di ricordare ... questa è la *memoria*, che è come il serbatoio di tutte le nostre idee" (43). C'è da osservare però, ancora una volta, il diverso modo di spiegarne la natura e l'origine. Mentre per l'empirista inglese la memoria "non significa altro che l'anima in molte occasioni ha il potere di risvegliare le percezioni avute in precedenza, essendo al medesimo tempo convinta di *aver avuta in precedenza quelle percezioni* (44), per Lomonaco, essa non è se non la "*forza della fibbra matrice di conservare le sensazioni*" (45). Qualcosa, quindi, che fa parte del meccanismo cerebrale della sensibilità e da questo riceve forza ed efficacia.

La qualità della memoria dipende primariamente non da fattori esterni, come la più o meno vivacità delle impressioni, per Hume (46), nè da altri fattori interni, come l'intensità della attenzione per Condillac (47), ma direttamente dalla sensibilità e dalle condizioni della macchina sensoria; "sì fatta potenza è proporzionata alla *sensibilità*... La robustezza fisica della macchina contiene il germe di una gagliarda memoria" (48). Per cui le "disposizioni per una forte memoria" non si acquistano, "come hanno creduto molti filosofi" (49), ma sono inerenti alla costituzione fisica dell'individuo.

41) *Ivi*, p.201.
42) *Ivi*, p.229.
43) LOCKE, *op. cit.*, p.73.
44) *Ivi*, p.74.
45) *Analisi*, p.227.
46) "L'esperienza ci dimostra che quando un'impressione si è presentata alla mente, vi fa di nuovo la sua apparizione in forma di idea. E questo può accadere in due modi diversi: o nella sua nuova apparizione conserva in grado considerevole la sua primitiva vivacità... La facoltà... è chiamata MEMORIA" (HUME, *Trattato sulla natura umana*, 2 vol., Laterza, Bari, 1982, I, p.20).
47) "... le resta un'impressione più o meno forte a seconda che l'attenzione è stata essa stessa più o meo forte. Ecco la memoria" (CONDILLAC, *Trattato delle sensazioni*, cit., p.41).
48) *Analisi*, p.227.
49) Probabilmente, qui, Lomonaco si riferisce a R. Lullo (1235-1315) e a tutti i seguaci, fra cui G. Bruno, della sua *ars magna*, nota come *lullismo*. Si tratta di una mnemotecnica molto elaborata concepita come strumento universale in grado di garantire un apprendimento ordinato e sistematico di tutto lo scibile prodotto dalle singole scienze.

Tuttavia il pratico esercizio di queste disposizioni deve avvalersi di aiuti e strumenti che ne facilitino il compito. Così è importante l'attenzione, l'ordine dell'apprendimento e la determinazione dei nessi fra le idee; sono importanti i segni e la carica associativa delle singole sensazioni.

L'apprezzamento che Lomonaco esprime per la memoria non è grande. È in proporzione inverso a quello per la riflessione, giacchè "l'uomo è costituito in maniera, che come esercita una potenza, così viene ad indebolir l'altra. Onde colui che coltiva molto la *memoria*, distrugge la *riflessione* (50). Egli non crede nel genio enciclopedico proprio perchè, essendo la memoria un meccanismo che si attiva in virtù della "robustezza fisica della macchina", non comporta un particolare merito da parte dell'individuo, e perchè colui che sceglie la cultura mnemonica, può arrivare "a sapere un pò di ogni cosa, ma... nulla di vero e di grande" (51).

L'IMMAGINAZIONE è sempre stata considerata una facoltà conoscitiva, ma... con sospetto, dato il suo carattere non semplicemente riproduttivo, ma anche produttivo.

Aristotele è stato il primo a vedere l'attività immaginativa strettamente legata alla sensazione, e, infatti, la definisce: "un movimento prodotto dalla sensazione in atto" (52). La sua specifica funzione conoscitiva è quella di fornire l'immagine unitaria dell'oggetto sulla base degli elementi sensibili percepiti mediante l'attività dei sensi propri e del senso comune, ed interviene soltanto quando la sensazione si è affievolita o è del tutto esaurita, per prolungare, in qualche modo, la sua azione di rendere presente l'oggetto.

Nel Rinascimento, ad opera soprattutto di G. Bruno, l'immaginazione viene correlata più che ai sensi, alla memoria e, come questa, diviene il "luogo" di connessione e mediazione del sapere (53).

La nozione bruniana e il nesso memoria-immaginazione, si ritrovano anche nell'empirismo inglese e nell'illuminismo. Basti pensare, ad esempio, a Hume, che accomuna la trattazione dei due argomenti in una unica sezione (54). e vede l'immaginazione come il modo più sbiadito della presenza di un'idea; e al Condillac che,

50) *Analisi*, p.227.
51) *Ivi*, p.229. Si veda anche, nella pagina precedente, il severo giudizio su Pico della Mirandola!
52) ARISTOTELE, *L'anima*, III, 3, 429a 1.
53) Cfr. G. BRUNO, *Sigillus sigillorum*, in *Opera latina* II, 2
54) Cfr. D. HUME, *Trattato sulla natura*, lib.I, p.te II, sez. III.

in contrasto con il filosofo scozzese, vede l'immaginazione come memoria rafforzata (55).

Anche Francesco Lomonaco mette insieme memoria ed immaginazione nel capitolo XIV della seconda parte della *Analisi*, in quanto sono ambedue "facoltà dell'intendimento"; ma dichiara subito che "differiscono fra loro". E differiscono prima di tutto nella definizione, giacchè "la immaginazione è la *facoltà di rappresentare le immagini degli oggetti assenti*" (56), e, in secondo luogo, nel meccanismo. "Or essendo le idee attaccate ai moti delle fibbre sensibili; e perchè una idea si rappresenti, essendo necessario che le fibbre appropriate a questa idea, siano mosse; ne siegue che *la disposizione del cervello a ripetere sì fatti moti, costituisce il fisico dell'immaginazione*" (57).

L'immaginazione è, quindi, come la memoria, una facoltà puramente meccanica "la quale si esercita senza il soccorso di qualsivoglia sostanza immateriale" (58), ma, al contrario di questa, che è comune anche agli animali, ha una funzione specificamente umana, in quanto spinge il campo delle conoscenze al di là delle percezioni sensibili.

In questa sfera relativamente autonoma della sensazione, consiste il carattere specifico della immaginazine, che Hume descrive come "libertà della immaginazione di trasporre e cambiare le sue idee" (59), fino al punto da sconvolgere totalmente la natura. L'immaginazione, allora, esce dalle leggi che la natura impone alle facoltà e dalle necessarie connessioni cui le idee sono subordinate dall'ordinato meccanismo conoscitivo. La sua forza non sta tanto nella capacità di "riprodurre", quanto nella capacità di "produrre" (60). Per questo Lomonaco la vede come "sostegno alla riflessione" e come fattore di perfettibilità umana" (61). Tuttavia, se è vero che la immaginazione deve essere libera nella sua attività, è anche vero che in tale libertà si nasconde una pericolosa insidia: quella di allontanarsi dalla realtà, di sconvolgere la natura

55) "Per tal modo noi possiamo stabilire due gradi nell'azione di questa facoltà: il più debole è quando essa a fatica fa godere del passato; il più forte, invece, quando fa godere come se fosse presente. Ora questa facoltà conserva il nome di *memoria* quando richiama le cose in quanto passate; e prende il nome di *immaginazione* quando le raffigura con tanta vivezza da parere presenti" (CONDILLAC, *Trattato delle sensazioni*, cit., p.49).
56) *Analisi*, p.231.
57) *Ibidem*.
58) *Ibidem*.
59) D. HUME, *Trattato sulla natura umana*, cit., p.21.
60) Anche Kant, in ben altro contesto, parla della immaginazione produttiva, come della facoltà che produce gli "schemi", cioè le immagini dei concetti che rendono possibile la loro sintesi con le intuizioni empiriche (Cfr. *Critica della Ragion pura*, II, lb.II, cap. I).
61) *Analisi*, p.231.

e di immaginare vera e reale la natura sconvolta. Francesco Bacone, nel suo linguaggio figurato, diceva che la immaginazine può fare "matrimoni e divorzi illegali" (62), può, cioè unire e dividere al di fuori di ogni legge. E se questo può costituire il pregio della poesia e del romanzo, è, però, un male nel campo del sapere e della conoscenza razionale.

Questo è avvertito con chiarezza da Lomonaco il quale, tuttavia, non lo attribuisce alla "libertà" della immaginazione. Per lui tale "libertà" non è se non la maggiore o minore "forza" di cui l'immaginazione può disporre e che le viene fornita dal suo fondamento fisico e dalle condizioni che su esso influiscono. Essa, quindi, se eccepisce sulle leggi della sensazione, non si sottrae a quelle del meccanismo generale della sensibilità. Può così accadere che "quando ella eccede nella forza... diviene un semenzaio di errori, e produce gli *spiriti falsi, i visionari i fantastici* (63), e, in filosofia, produce la metafisica che fa girare il mondo "come la sua testa" (64); che quando prende "ascendente nell'intendimento umano, inceppa la riflessione e 'l calcolo" (65), e, quindi, deforma la visione del mondo. Ma accade anche che quando essa è debole e arida, ritarda la riflessione e non aiuta i "voli del genio". E Lomonaco enuncia una massima di sapore vichiano, che utilizza anche come criterio storiografico per individuare le fasi politiche delle società umane: "tutti coloro i quali hanno una robusta ed adulta fantasia, sono nella fanciullezza della ragione; e pel contrario quei che godono di una gran forza di riflessione, non sono gagliardi, forti ed energici nella immaginativa" (66). E questo perchè, in rapporto alla conoscenza, immaginazione e riflessione agiscono sugli oggetti in modo diverso o, con più esattezza, hanno oggetti diversi: la prima l'esterno, la seconda l'interno; l'immaginazione descrive il tutto, la riflessione analizza le parti; quella conduce alla fede, questa alla scienza.

Ma a Lomonaco interessa descrivere il meccanismo della immaginazione anche dal punto di vista psicologico, dando ragione, così, dei fattori che la attivano o la atrofizzano e delle alterazioni che essa apporta alla vita umana, sia sul piano fisico che su quello morale. Da questo punto di vista si può dire che l'entusiasmo e l'abitudine giuocano un ruolo determinante nella vita immaginativa. Il primo è dovuto ad una forte eccitazione del fluido ner-

62) F. BACONE, *Il progresso del sapere*, II, 4.
63) *Analisi...*, cit., p.232.
64) *Ivi*, L'espressione richiama quella usata, poi, da Marx contro Hegel.
65) *Ibidem*.
66) *Ivi*, p.233.

veo prodotta da un vivo interesse o da seduzioni particolari o anche dalla "impostura religiosa e politica". Esso, già frutto della immaginazione, la esalta a tal punto da indurla a "credere come reali le cose chimeriche o incomprensibili. Onde ne nascono i miracoli, i portenti e tutte quelle favole, che hanno aggiogato e che tuttavia soggiogano lo spirito umano" (67). L'entusiasmo è alla base della esaltazione incontrollata delle idee e delle credenze e, sotto questo aspetto, produce fanatismo e intolleranza. Ma è anche una energia psicologica che, se ben diretta, conduce all'eroismo e a grandi imprese. "Sicchè l'entusiasmo, come alle volte è funesto, così può essere infinitamente utile, quando si rivolge alla difesa della patria e della libertà" (68).

Ma l'accensione dell'entusiasmo non è dovuto soltanto a fattori esterni, ma anche a fattori costituzionali che determinano la diversa sensibilità individuale e collettiva. Per cui ci sono individui e popoli caratterialmente entusiasmabili ed altri caratterialmente freddi. Comunque, l'entusiasmo è uno stato di violenza delle fibre nervose che, essendo anomalo, non può durare a lungo. Sotto la sua azione, la immaginazione produce il suo frutto più funesto e più bello: la illusione. Funesto per la scienza, bello per la poesia.

Come l'entusiasmo attiva la immaginazione, così l'abitudine la distrugge. Essa "perde i gradi di energia quando è sovente urtata dagli stessi oggetti" (69). Per la immaginazione vale la legge della quiete e del movimento che è, come si è visto, fondamentale per la vita di tutta la sensibilità. La fantasia è la più mobile di tutte le facoltà e se per queste il movimento è un attributo, per essa è ragion d'essere. Se non cambia, se non immagina qualcosa di nuovo e di diverso, muore.

LA RIFLESSIONE E IL GIUDIZIO.

LA RIFLESSIONE. Le operazioni propriamente razionali del conoscere, quelle che sistemano le idee in rapporti ordinati e stabili e costituiscono il campo del sapere sia comune che scientifico, iniziano con la riflessione. Essa è definita da Lomonaco come

67) *Ivi*, pp.235 e 236.
68) *Ivi*, p.236.
69) *Ivi*, p.240.

la facoltà che "innalza l'uomo al di sopra del piano dei bruti, e lo rende ragionevole" (70).

Il problema pregiudiziale che si impone ad ogni impostazione empirista o sensista del conoscere, è quello di definire la *ragione* e la sua funzione specifica. Nel modo di intendere la ragione, infatti, e nel riconoscimento delle sue competenze all'interno del processo conoscitivo, sta la principale differenza fra queste scuole ed il razionalismo.

Ai fini del discorso che si sta conducendo, interessa sottolineare come la rivoluzione lockiana e condillachiana sulla genesi delle idee, comportò l'abbattimento della concezione classica, scolastica e cartesiana della ragione e una rifondazione del suo ruolo in ordine al processo totale del conoscere.

Essa già con Hobbes aveva perso la capacità creatrice di idee per assumere il più modesto ruolo di "calcolo" delle idee, secondo un criterio che era, però, ancora razionalistico-deduttivo; ma modellato, come quello cartesiano, sulla deduzione matematica, anzichè su quella sillogistica (71).

Ma è con l'empirismo che la ragione cambia i suoi poteri e la sua natura: da dogmatica diventa critica. Il che comporta una analisi del conoscibile che, oltre a portare al rifiuto dell'innatismo dei contenuti, afferma la indipendenza delle idee dalla ragione e la loro provenienza empirica. L'immagine lockiana della mente come "foglio bianco" si contrappone a quella neoplatonica della mente come libro che si scrive, ed è la storica premessa al problema critico su come la ragione interviene sui dati cognitivi. Si sa che questo problema troverà grande soluzione nella *Critica della Ragion pura*; ma prima di Kant, esso è passato attraverso Hume, il cui scetticismo sulle capacità universalizzanti ed oggettivanti della ragione, il filosofo di Koenigsberg ha inteso superare.

Ma tale problema è passato anche attraverso il sensismo di Condillac e degli Ideologi. Le differenze fra l'uno e gli altri, già precedentemente sottolineate, valgono anche, e particolarmente, per il loro modo di intendere la ragione. Per il primo essa è, come i sensi, una facoltà dell'anima; per gli altri, è una facoltà corrispondente ad un grado della organizzazione fisiologica. Ma per tutti la sua funzione è esclusivamente quella di esercitarsi sui da-

70) *Ivi*, p.205.
71) "Insomma, in ogni campo in cui v'è luogo per l'addizione e la sottrazione, v'è luogo anche per la ragione, e dove quelle non sono possibili neanche il ragionamento lo è... La ragione non è che un calcolo" (T.HOBBES, *Leviatano*, I, 5).

ti della attività sensoria. Il suo potere è quello che la struttura fisiologica, la natura e la forza delle idee le consentono; non può in alcun modo andare oltre l'attività connettiva, peraltro già preordinata dallo stesso meccanismo della acquisizione delle idee. In altri termini, nell'orizzonte sensista, è assente la nozione di ragione pura, anche intesa nel senso trascendentale di Kant. Essa dipende totalmente dai contenuti empirici e, per gli Ideologi, si spiega soltanto come una forma superiore della sensibilità. È sintomatico il fatto che il vocabolario sensista al termine "ragione" preferisca quello di "ragionamento" che è più legato al concetto di "funzione", anzichè a quello di "cosa".

Questo bisogna leggere nella identificazione fatta da Lomonaco tra riflessione e ragione. La sensibilità si esprime come ragione quando diventa facoltà riflessiva; ma diventa facoltà riflessiva non indipendentemente dalle altre forme del suo sviluppo e della sua attività. E l'attività cui la riflessione è strettamente congiunta è l'attenzione: vi è fra l'una e l'altra un rapporto direttamente proporzionale: "più intensità di attenzione, più forza di riflessione" (72). La riflessione nasce dalla "*forza motrice*, la quale spiegano le *fibbre del cervello* sulle idee sensibili" (73), e consiste nella "considerazione dei rapporti delle cose" (74).

L'origine della facoltà riflessiva è di natura cerebrale e la sua funzione non è quella di *determinare* i rapporti, ma di considerarli così come essi si sono determinati nel momento della percezione. Lomonaco resta fedele alla impostazione realistica della conoscenza fino al punto che, pur riconoscendo che la facoltà di riflettere può elevarsi fino alla genialità, concepisce questa, almeno nel terreno gnoseologico, non come potere creativo, ma semplicemente come capacità inventiva, nel senso di scoprire "i *rapporti delle cose*, le *determinazioni dalle quali derivano*, ed i *risultati del loro insieme*" (75). La *logica inventionis* di Bacone gli è, ancora una volta, di guida e lo conduce a concepire il sapere umano come scoperta progressiva della natura nella sua verità, per cui, alfine, l'ordine delle cose determinerà l'ordine delle idee e l'ordine stesso del vivere. Le grandi scoperte scientifiche che hanno rivoluzionato il mondo umano sono, per Lomonaco, certamente un segno del potere dell'uomo di arrivare a verità ignote; ma sono anche rivelazioni della natura, rese possibili dal fatto che il pensiero non si sovrappone nè si impone ad essa, ma la domina

72) *Analisi*, p.204.
73) *Ibidem*.
74) *Ibidem*.
75) *Ivi*, p.205.

ubbidendole. Il "potere creatore" dell'uomo non è altro da questa capacità di "riflettere" nella sua mente i rapporti delle cose .

Ma a Lomonaco, più che il contenuto della riflessione, o del pensiero, interessa il suo funzionamento dal quale soltanto si può arrivare a stabilirne anche la natura. Si è già visto che la facoltà riflessiva deriva dalla forza con cui il cervello viene interessato alle idee. E, infatti, sebbene l'espressione citata di Lomonaco nella sua formulazione all'attivo lasci intendere ad una attività specifica ed autonoma del cervello, si deve, tuttavia, tener presente che l'atto primo che mette in moto il processo cognitivo è quello della percezione e che lo stesso cervello è sollecitato a spiegare la sua attività e la sua forza a seconda della intensità delle percezioni. Infatti "si *riflette* a misura che si sta *attenti*". Ma l'attenzione, come si è già notato, è la risposta libera dell'uomo alle proprie sensazioni. Conseguentemente, la stessa riflessione è una facoltà il cui esercizio è indotto nell'uomo attraverso i canali e le leggi che governano la intera sensibilità. "L'indole dunque della facoltà riflessiva prova, che anche questa è una modificazione della *sensibilità fisica*; per cui siegue le leggi della massa sensibile" (76). Il che se, da una parte, fa rientrare la riflessione nel meccanismo fisiologico, dall'altra consente anche, tenendo presente i fattori agenti nella diversificazione della sensibilità, di distinguere la riflessione di Cartesio da quella del suo domestico.

Identificando la riflessione con il pensare, all'ideologo Lomonaco non è difficile concludere sulla natura fisica del pensiero umano: tesi che, come si è visto, egli ha in comune con Cabanis e gli altri *filosophes-mèdicins*. "Sicchè, l'esser ragionevole dipendendo dalla potenzialità di riflettere, e questa essendo un prodotto della *sensibilità fisica*, ne siegue che la facoltà di pensare è innestata al *fisico* dell' uomo" (77). E polemizza con il Laharpe che faceva "ripetere il pensiero da una supposta *sensibilità morale*" (78). Ma è chiaro che la sua polemica si estende a qualsiasi concezione che sosteneva la autonomia del pensiero dalle funzioni organiche o lo attribuiva alla sostanza spirituale o ad altre occulte qualità dell'uomo. E la sua affermazione che il cervello è "fonte" e non "strumento" o "occasione" del pensare, è implicitamente rivolta contro la "ghiandola pineale" di Cartesio e contro la teoria occasionalista di Malebranche.

76) *Ivi*, p.204.
77) *Ivi*, p.205.
78) *Ibidem*.

IL GIUDIZIO. Il *riflettere-ragionare* ha la sua conclusione logica nel *giudizio*, "ch'è il paragone delle idee" (79).

Il giudizio è l'atto in cui si concretizza il conoscere, sia come convergenza di tutte le facoltà in esso implicate, sia come acquisizione del contenuto, e in esso si pone il problema della verità o della falsità della conoscenza. L'esattezza del procedimento formale si innesta con la concretezza dell'oggetto nella formulazione del giudizio.

La tradizione filosofica era rimasta fedele alla impostazione aristotelica dell'atto del giudicare, inteso come unione o separazione di due concetti (soggetto e predicato) mediante affermazione o negazione. E, nella sua formulazione discorsiva, ogni giudizio apofantico non può che esprimersi in una proposizione i cui termini essenziali sono soggetto, predicato e verbo.

La gnoseologia empiristica, pur mantenendo la formula classica del giudizio, ne modifica profondamente il significato. Con la progressiva perdita del valore ontologico del concetto e con la sua riduzione a semplice impressione soggettiva e fenomenica, l'atto del giudicare non poteva che risolversi in una connessione di impressioni; connessione che assume sempre più le connotazioni di un'attitudine del conoscente: trascendentale per Kant, che recupera il valore universalizzante ed oggettivante dell'"io penso"; ma puramente psicologica per Hume che non riconosce al pensiero nè una natura nè una funzione autonoma nei confronti dei dati sensoriali.

Nella impostazione humeana del problema gnoseologico, il giudizio, in quanto tale, non ha un ruolo specifico. Lo si può trovare coinvolto, nel suo significato generale di unione di idee, nel meccanismo stesso per cui le idee si uniscono. Dice Hume: "Se le idee fossero interamente slegate e sconnese, soltanto il caso potrebbe congiungerle; ma è impossibile che le stesse idee semplici si raccolgano regolarmente in idee complesse (come di solito accade) senza un legame che le unisca fra loro, senza una proprietà associativa, sì che un'idea ne introduca un'altra naturalmente" (80). Vi è, dunque, una attrazione fra le idee, una "dolce forza" che le connette ed associa secondo le proprietà-leggi della rassomiglianza, della contiguità spazio-temporale e della causa-effetto. Come si vede, in Hume non c'è un soggetto che associa e connette, non c'è l'io che esercita un potere proprio nel campo mentale; ma questo è concepito come il luogo in cui le idee, per virtù propria,

79) *Ivi*, p.208.
80) D.HUME, *Trattato sulla natura umana*, cit., I, p.22.

si aggregano e disgregano, così come la natura è il luogo in cui i fenomeni interagiscono. Giudicare per Hume, vuol dire associare; ma sono le idee che si associano.

Per Lomomaco, giudicare vuol dire paragonare; ma, si può aggiungere, sono le idee che si paragonano.

Anche qui si deve rilevare la incompiutezza del pensiero del nostro filosofo e la rapidità con cui conclude un argomento pur tanto importante. Egli non specifica nè i criteri nè le fasi del procedimento paragonativo, limitandosi a suggerirci che esso corrisponde alla "progressione delle idee, ed alle fasi della sensibilità"(81). Ed il suggerimento è tale da riportare il problema del giudicare ad una specie di corollario, anche se non sempre esplicitamente evidenziato, del meccanismo ideologico.

Lo sviluppo della sensibilità mette l'uomo in condizione di rapportarsi in modi sempre più complessi con il mondo delle cose e di esserne profondamente influenzato. E se il giudicare vuol dire calcolare le idee, per la natura empirica di queste, il giudizio è anche un calcolo di cose e, quindi, conoscenza del reale.

La verità, anche per Lomonaco, è *"la convenienza delle nostre idee con le cose*; nella *disconvenienza* è riposto *l'errore"*(82). Abbiamo visto che, mentre per Locke il rapporto qualità primaria-idea semplice è per sua natura vero, per Lomonaco invece, per il quale il principio attivo nella apprensione dell'oggetto è la sensibilità, il rapporto idee-cose può non essere automaticamente vero. D'altronde un rapporto deve essere *giudicato* vero per poter essere affermato tale; e la convenienza delle idee con le cose non può essere che frutto di giudizio.

Si apre, qui, il grande problema del *criterio* del calcolare o del *criterio della verità*. In un pensatore rigidamente sensista come Lomonaco, tale problema non si pone come ricerca di un "a priori", sia pure di natura sensibile, interno alle facoltà conoscitive, o come rimando alle stesse capacità cognitive debitamente attrezzate per discernere il vero dal falso. Anzi, a rigore, il problema del criterio in quanto tale non si pone nemmeno sul piano teorico. Il fatto che lo si ponga, qui, è dovuto unicamente al tentativo di inquadrare il pensiero lomonachiano in un certo ordine della problematica gnoseologica da lui trascurato e solo per accenni fatto intravedere. Si può, comunque affermare che per lui il criterio si risolve nel *metodo* con cui la sensibilità si esercita e si esplica nel rapportarsi alle cose. Ad una concezione della conoscenza che, sia pure con una certa incoerenza resta legata ad

81) *Analisi*, p.210.
82) *Ivi*, p.209.

una definizione ontologica della verità, senza tuttavia ammettere una metafisica nè materialistica nè spiritualistica, Lomonaco fa corrispondere una metodologia incentrata sulla *analisi*. "L'analisi è una guida necessaria alle facoltà riflessive; per cui il metodo analitico si può chiamare il principale strumento nella indagine del vero"(83). Ed anche in questo egli si allinea con gli Ideologici.

Ciò che Sergio Moravia scrive di Cabanis e di Destet de Tracy, può essere letto anche di Lmonaco; "A questa filosofia della conoscenza corrisponde una metodologia fondata, come si vede teorizzato con tanta insistenza da un Cabanis e da un Destut de Tracy,... sulla *décomposition* capace di smontare un ingranaggio troppo complesso perchè se ne possa avere una conoscenza distinta, e poi sull'*observation* e l'*analyse* dei singoli pezzi. E vi corrisponde infine la psicologia associazionistica, volta a costruire la fisionomia degli oggetti attraverso un paziente lavoro di somma e di aggregazione di dati tutti meticolosamente *observés* a *analysés*. Per una cultura sempre più diffidente nei confronti delle intuizioni e delle astrazioni, e sempre più decisa a non fidarsi più che delle apparenze sensibili delle cose, l'*oeil* ed il *regard* capaci di *observer* analiticamente i singoli dati del mondo visibile, costituiscono infine lo strumento più sicuro di approccio al reale"(84)

Lomonaco trascura di delineare una propria descrizione del metodo analitico e di dimostrare la sua applicabilità al giudicare-calcolare. Ma tale omissione si spiega per la semplice considerazione che qualsiasi calcolo non è possibile se non nella presupposizione della sua decomposizione agli elementi di cui è calcolo e che il risultato è comprensibile solo se sono stati ben chiariti i termini della operazione. Si vuol dire che l'analisi è essa stessa una operazione immanente al calcolare e che si pone come esplicita e necessaria solo nel caso che il risultato risultasse oscuro. È quello che Cartesio con la seconda e terza regola del metodo aveva insegnato. D'altronde, Lomonaco giudica il metodo dai suoi risultati. E nel constatare, sul piano storico, che la scienza moderna era scaturita dal metodo analitico, non poteva non riconoscerne la superiorità su quello degli antichi, che egli chiama metodo "della *sintesi*", e la validità per tutti i rami del sapere. "Onde come prima, le congetture, le ipotesi, i sistemi ch'eran romanzi ben tessuti annebbiavano l'atmosfera delle cognizioni umane; così dopo l'epoca di Bacone, tutto è stato soggettato al rigore del calcolo e della osservazione, ed i progressi scientifici sono stati

83) *Ivi*, p.212.
84) S.MORAVIA, *op. cit.*, p.165.

rapidi e immensi"(85). Ed aggiunge: "Se mai l'analisi che ha menato alla rivoluzione delle scienze naturali si adoperasse eziandio nella morale e nella politica, si avrebbe cangiata la faccia di queste facoltà"(86). L'analisi, quindi, è il metodo-criterio che può giustificare la presunzione dell'uomo di raggiungere la verità nei vari campi del sapere.

Come si vedrà fra poco, Lomonaco ritiene che l'uomo non può mai possedere la verità della realtà nè sostanziale nè fenomenale, quasi che fra sè e le cose ci sia un insuperabile diaframma. È importante, allora, sottolineare come solo la consapevolezza di aver ben analizzato, cioè di aver proceduto con criterio metodico nella ricerca e nei giudizi, dia all'uomo la garanzia di una conoscenza vera.

Ma Francesco Lomonaco nello stesso capitolo (il XIII della *Analisi*) in cui tratta del metodo analitico tratta anche di un altro elemento che contribuisce alla chiara esplicazione del giudizio e al progresso del conoscere: i *segni*, i quali - dice - "aiutano mirabilmente la riflessione"(87). E che essi occupino un posto di rilievo nella gnoseologia lomonachiana, lo si può dedurre dal fatto che la quasi totalità delle quattordici paginette del capitolo è dedicata all'argomento semiotico. Sebbene egli riconosca un valore primario al segno naturale, perchè universalmente riconoscibile, e tenda, in modo molto interessante, a vedere la natura tutta come "segno", la sua attenzione precipua è rivolta al *linguaggio* che, fra tutti i segni, è quello che "dà maggiore soccorso alla facoltà riflessiva"(88).

L'importanza del linguaggio e del discorso e del loro uso agli effetti di una retta impostazione del problema conoscitivo, era stata evidenziata dal Locke, che aveva dedicato a tale argomento la terza parte del suo *Saggio*.

Non sappiamo se Lomonaco abbia conosciuto anche il *Nuovo Organo* dello scienziato e filosofo tedesco Johann Heinrisch Lambert (1728-1771), pubbicato nel 1746. In quest'opera, infatti, la semiotica è posta accanto alla aletiologia (scienza della verità) ed è considerata non soltanto come scienza dei segni, soprattutto linguistici, ma anche come potenziale strumento nella conoscenza stessa della verità. Ed è proprio questo secondo aspetto a costituire il punto di vista specifico di Lomonaco.

85) *Analisi*, p.213.
86) *Ibidem*.
87) *Ibidem*.
88) *Ivi*, p.214.

Tuttavia, il precursore immediato dell'ideologo italiano e il suo più importante punto di riferimento, anche se non esplicito, in questo argomento, è, ancora una volta, il Condillac. Con il filosofo francese condivide la convinzione che "la società umana storica nasce e si costituisce con l'invenzione dei segni e si perfeziona con l'accrescersi e perfezionarsi del linguaggio e delle conoscenze teoriche rese possibili da esso e dal progresso della organizzazione civile e politica"(89). E che l'uomo si produca storicamente come tale con la invenzione del linguaggio istituzionale e, tramite esso, si eleva al di sopra della natura istintiva, entro la quale restano confinati gli animali, è il pensiero enunciato con chiarezza da Lomonaco: "Senza questo aiuto, l'individuo umano quasi non si eleverebbe dal piano delle bestie"(90). Il linguaggio, infatti è strumento per la generalizzazione delle idee ed apre gli orizzonti del mondo ideale.

Ma esso è anche il risultato di una evoluzione lenta e non facile. L'uomo non è nato parlante, ma con l' attitudine alla espressione. Il graduale sviluppo della sensibilità, cioè della fondamentale facoltà di stabilire rapporti, determina, ed è a sua volta determinato, dalla evoluzione delle facoltà conoscitive ed espressive fino alle alte forme del pensiero e del linguaggio istituzionale.

Nel descrivere le tappe storiche della formazione della lingua, Lomonaco avverte che la ricostruzione fondata su ipotesi, quelle dei filosofi e dello stesso Rousseau, oltre a non risolvere, non coglie nemmeno il problema. "Io ricorro ai fatti per avventurare il mio giudizio in una materia, la cui origine è nascosta nelle nuvole dei secoli"(91). Si attiene, però, sostanzialmente alle grandi indicazioni fornite da G.B. Vico (92), riprese anche dal Condillac (93), e ritiene che "il primo linguaggio dei mortali dovè essere il gesto per le idee, il riso, il pianto, il grido per le passioni"(94). Queste prime espressioni corrisposero ai primitivi bisogni. Man mano che questi, però, divennero più urgenti e complessi, si dovettero inventare nuovi adeguati segni. Secondo il Vico l'evoluzione più progredita del linguaggio gestuale furono i geroglifici, in cui egli individua il carattere divino del linguaggio originario. "Io però

89) CONDILLAC, *Op. cit.*, Introduzione, X.
90) *Analisi*, p.215.
91) *Ivi*, p.216.
92) Cfr. la *degnità* XVII e la prticolareggiata analisi del linguaggio gestuale, geroglifico, delle leggi, dei nomi e del canto, nel libro II, II, 4/5 della *Scienza Nuova*.
93) Cfr. CONDILLAC, *Saggio sull'origine delle conoscenze umane*, p.II, sez.I, cap.I.
94) *Analisi*, p.216.

non sono dell'avviso di Vico", ci dice Lomonaco. E il suo dissenso dal maestro viene giustificato dal fatto che intende il geroglifico come segno convenzionale la cui attribuzione di significato avrebbe richiesto un accordo orale fra uomini che non godevano ancora dell'uso della parola.

"Se ciò si volesse credere, bisognerebbe entrare nel mondo delle chimere e dell'inverosimile"(95). Per tale motivo Lomonaco crede che il geroglifico appartenga già al linguaggio istituzionale orale e non al linguaggio gestuale, inteso da lui in senso molto più strettamente legato al movimento del corpo di quanto avesse inteso il Vico. "Conchiudasi adunque che il primo linguaggio dell'uomo fu il *gesto* per la espressione dei pensieri; e che con lo scorrere dei secoli, estesa la fantasia, cresciuti i bisogni; dirozzata alquanto la sensibilità,s'incominciarono a proferire i *suoni* articolati nella maniera la più semplice e la più naturale, e senza *convenzione* alcuna"(96).

La esclusione della convenzione distingue la posizione di Lomonaco da quella di Condillac e di tutti i convenzionalisti; e, se da una parte lo riaccosta al Vico, dall'altra lo ricolloca, anche per questo problema, nell'alveo del più rigido naturalismo. I suoni e le parole furono naturali espressioni di naturali impressioni; furono, cioè, la descrizione non dei fenomeni, ma delle sensazioni con cui l'uomo reagiva ai fenomeni. Anche per la genesi delle lingue primitive valgono, dunque, il meccanismo e le leggi della sensibilità e delle sue modificazioni.

Proprio tale meccanismo e tali leggi, se da una parte spiegano universalmente il fenomeno, dall'altra danno anche ragione delle diversità di tali lingue "giacchè le impressioni furono differenti e per gli diversi gradi di selvatichezza, e per la varietà dei climi, e per la dissomiglianza del carattere dei popoli"(97).

Dalla infantile povertà dei monosillabi, le lingue sono passate ad esprimere le "*nozioni* generali degli oggetti". Ma per tale progresso, è stata "necessaria la perfezione della società, ed un barlume di cognizioni, mediante il quale si assegnassero i nomi delle cose, consultando le loro proprietà ed i loro effetti"(98).

Il procedere parallelo e interattivo della lingua, delle conoscenze e della società, affermato dal Vico, viene recuperato da Lomonaco in coerenza al principio della evoluzione della sensibilità e riaffermato senza esitazioni. "Perfezionandosi il linguaggio a mi-

95) *Ivi*, p.217.
96) *Ibidem*.
97) *Ivi*, p.218.
98) *Ivi*, p.219.

sura che si coltiva lo spirito, ne risulta che le lingue sieguono il corso delle idee, i gradi di civilizzazione, i progressi delle arti e delle scienze"(99). Così si hanno le lingue corrispondenti al carattere dei popoli, alle loro inclinazioni per la speculazione filosofica, per l' analisi scientifica o per la fantasia poetica. In linea generale, Lomonaco riconosce ai filosofi ed ai poeti il ruolo storico di curare la lingua. "I primi rendono universali le voci, ne fissano il valore certo, danno ordine all'espressioni, imprimono alle frasi la regolare progressione dei pensieri; mentre gli altri animano le immagini col fuoco delle passioni, danno corpo alle parole, *personificano* le idee astratte. Sicchè i filosofi formano il disegno del quadro filosofico, ed i poeti vi danno il colorito"(100). Ma essi si muovono sempre all'interno di quei caratteri generali che le lingue mutuano dai caratteri morali dei popoli. E Lomonaco delinea una interessante, quanto indimostrata tipologia linguistica: "così le lingue orientali sono ampollose, piene di allegorie, e di metafore ardite: la spagnola è pomposa e piena di grandezza: la francese è espressiva, piena di grazie e di lenocinj: la tedesca è grave: l'inglese ha un certo che di spirituale: l'italiana, che non conserva il vigore e la forza della sua madre, è la lingua della poesia e della musica; ella è molto più ricca, più seria del francese, meno filosofica della greca"(101). Anche i caratteri fonetici della lingua sono spiegati in base al clima, elemento naturale, e alla organizzazione dei popoli, elemento storico-culturale: "nei climi caldi la pronunzia delle voci è gutturale, presso i francesi è nasale, presso gli inglesi è labiale a motivo della diversa sensibilità delle diverse parti dell'organo della parola. Per le stesse cagioni, la pronunzia milanese è molle, lenta e debole; quella dei Piemontesi e Liguri è dura; presso i Veneziani è graziosa, nel Regno di Napoli è forte e stridula"(102). Per quanto riguarda il rapporto della lingua con la organizzazione dei popoli, esso è talmente stretto da determinare non solo i caratteri, ma la esistenza stessa della lingua. Così, presso i popoli non uniti in nazione, come l'italiano e il greco, abbondano i dialetti; presso i popoli a governo nazionale, le differenze sono soltanto idiomatiche.

La vicenda storica dei popoli coinvolge anche la lingua: "dopo che le lingue si sono incivilite, seguendo elleno il corso politico dei popoli, rovesciano nella corruzione, e quindi nella

99) *Ibidem*.
100) *Ivi*, p.220.
101) *Ivi*, pp.223 e 224.
102) *Ivi*, p.224.

barbarie"(103)» Così come la lingua è l'espressione più rappresentativa del benessere culturale dei popoli. "Da ciò ne siegue, che il termometro della cultura di una nazione è l'esattezza del linguaggio, fedele compagno dell'avanzamento delle scienze"(104).

Ma proprio nel linguaggio che ha raggiunto la capacità più alta della generalizzazione e della rappresentazione del mondo ideale si annida la possibilità dell'errore. Tale possibilità risiede essenzialmente nell' orgoglio della lingua di vivere da sé, di darsi autonomia nei confronti delle cose, di separare l'ordine delle parole dall'ordine delle idee e questo dall'ordine delle cose. In tale caso la lingua corrompe non soltanto se stessa, ma il sapere. È quanto è avvenuto, per Lomonaco, nella metafisica-teologica in cui le parole: Dio, anima, sostanza, materia, spirito, sono state oggetto di dispute inenarrabili e di aspre contese e divisioni non soltanto culturali; ed è quanto è avvenuto nella politica, in cui le parole: patria, popolo, libertà sono state fonti di soprusi e di mistificazioni. "La storia ci palesa di non esservi stato capo di partito, che non si sia servito di cotesti nomi, per imporre alle cieche menti del volgo, e così riuscire nei suoi progetti parricidi"(105).

La radice del male sta nel fatto che il linguaggio si è distaccato dalla analisi, nella quale soltanto le parole possono essere esattamente definite. Ritorna, quindi, il problema del rapporto analisi-linguaggio agli effetti del conseguimento della verità. "Sembra - dice Lomonaco - che Condillac siasi inviluppato nel decidere se l'analisi serva il linguaggio, o pure questo a quello nell'indagine della verità. Ma è chiaro che senza l'aiuto della analisi, le lingue non farebbero progressi, giacchè il pensiero precede la parola. Intanto il metodo analitico, sprovveduto del soccorso del linguaggio non potrebbe perferzionarsi"(106).

Ed egli fa suo il progetto illuminista di una *lingua filosofica* "che fosse per tutti gli oggetti dell'intendimento, ciocchè sono le matematiche per la fisica"(107): la lingua della esattezza e della certezza. Riconosce che tale progetto era quello della *mathesis universalis* di Leibniz e quello del *linguaggio universale* di Vico: "Il piano di Leibnizio era sublime; ma quello di Vico era vasto ed immenso"(108). Ma certamente, anche se non ne fa menzione, tale

103) *Ivi*, p.222.
104) *Ivi*, p.225.
105) *Ibidem*.
106) *Ivi*, p.215.
107) *Ivi*, p.226.
108) *Ivi*.

progetto era giunto a lui tramite la ripresa che ne avevano fatto gli illuministi Condillac e Condorcet. Il suo modo di intendere la *lingua filosofica* e i compiti ad essa demandati è certamente più vicino a quello dei due illuministi che non al linguaggio universale del Vico.

Il Condillac, grande assertore del legame reciprocante fra progresso scientifico e progresso linguistico, era arrivato ad affermare che una scienza ben strutturata non è altro che una lingua ben costruita, ed a proporre un vero e proprio rifacimento delle nostre idee mediante la utilizzazione della analisi e la estensione del metodo matematico a tutte le scienze. La lingua filosofica condillachiana si configurava, quindi, come una sorta di matematismo logico che consentisse di tenere sempre sotto controllo e il procedimento compositivo e gli elementi da comporre: le idee, cioè, ed il linguaggio(109).

Il Condorcet, richiamandosi a Condillac, esprimeva l'esigenza sia di una lingua esatta e precisa per ogni scienza, sia di un linguaggio universale e rigoroso per mezzo del quale il sapere fosse accessibile a tutti in modo univoco(110).

E Lomonaco non si discosta nè dal matematismo del primo, nè dal pedagogismo del secondo, quando attribuisce alla lingua filosofica il carattere matematizzante e la capacità di dissipare errori nei vari campi del sapere, di fondare la certezza delle nostre conoscenze. "Ma per togliere l'abuso delle parole è necessario definirle, ed applicare loro idee certe e fisse ad imitazione de'Geometri. In tal guisa si eviterebbe la maggior parte delle quistioni; non si darebbe luogo a sofismi; e il metodo analitico vie più perfezionandosi diverrebbe universale ed applicabile a tutti i rami del sapere umano. Così molte scienze, e forse le più interessanti, che oggidì ondeggiano in mezzo alle ipotesi, sarebbero soggette a calcolo e dimostrazione"(111).

109) Cfr. CONDILLAC, *op. cit.*, parte II, sez.II.
110) Cfr. CONDORCET, *I progressi dello spirito umano*, a cura di G. Calvi, Ed. Riuniti, Milano 1974, pp.206-211.
111) *Analisi*, p.226.

CONCLUSIONE SCETTICA

Nella *Analisi della sensibilità*, che fin qui si è utilizzata per comporre la teoria gnoseologica di Lomonaco, la conoscenza è descritta mediante lo studio del meccanismo delle funzioni organiche ad essa interessate. Ma, pur essendo sfiorato qua e là, il problema della verità come " convenienza delle nostre idee con le cose", non è poi ripreso e verificato nella sua reale effettuazione. Il giudizio non è una definizione, ma un calcolo-rapporto non fra idea e cosa, ma fra idea e idea.

E certamente Lomonaco è più interessato al *come* si conosce, anzichè al *che cosa* si conosce, nella ferma assunzione critica che è il *come* si conosce a stabilire il *che cosa* è conoscibile. La conoscibilità, quindi, non è una proprietà dell'oggetto, ma una funzione dell'organismo che si esercita sull'oggetto e lo ha come destinatario. La teoria gnoseologica che verte sul contenuto non è nell'ottica di Lomonaco; ed anche quando nel suo discorso ricorrono i termini "cosa" o "oggetto", sembra vi ricorrano soltanto in funzione strumentale per la descrizione analitica delle funzioni conoscitive.

Ma il problema esluso nella *Analisi*, viene ripreso nei *Discorsi letterari e filosofici*, al cap. XIV intitolato *Degli umani giudizi* e dedicato a Vincenzo Monti. Il capitolo non è tutto da utilizzare per l'argomento in questione, in quanto gli "umani giudizi" non sono intesi da Lomonaco nello stretto significato gnoseologico, ma sono estesi a comprendere anche i criteri di valutazione del comportamento umano. Tuttavia esso è l'unica fonte disponibile per completare il discorso sulla conosceza, per quanto attiene la possibilità di raggiungere la verità, cioè la certezza che alle nostre idee corrispondano le cose.

Il dato che emerge inequivocabilmente è l'anacronistico scetticismo di Lomonaco: uno scetticismo radicale e violento, sorretto da una passione polemica più che da argomentazioni logiche e che sembra un corpo staccato dal precedente discorso sulla positività delle facoltà umane. Non solo l'oggetto teoretico viene dissolto, ma le stesse possibilità umane svaniscono nell'incertezza, nel probabilismo, nella finzione del vero. Anacronistico, questo scetticismo appare perchè anti-illuministico e perchè, anche se riprende le tematiche critiche dello scetticismo di Hume, non è,

come questo, stimolante ed inquietante fino al punto da risvegliare dal "sonno dogmatico" e da costituire un banco di verifica epistemologica. È allora, uno scetticismo che è segno di un più generale pessimismo che il Lomonaco andava maturando sulla condizione umana nel suo insieme e che ebbe il suo epilogo nel tragico rifiuto del vivere che seguì di poco la stesura di queste pagine.

Tale considerazione, tuttavia, non autorizza a ridurre la posizione del filosofo ad una dimensione puramente psicologica o ad un romantico rifiuto delle presunzioni intellettualistiche. Essa ha, forse, la coerenza di un etremismo raggiunto senza passaggi intermedi, ma all'interno di una impostazione di principio che non viene mai abbandonata.

E Lomonaco resta all'interno del principio sensistico, fedele ad un soggettivismo che, per quanto cresca e generalizzi i suoi dati, non ne potrà mai garantire la oggettività. E questo perchè "concentrandosi tutte le sue (dell'uomo) facoltà in quella del sentimento, egli crede di ragionare sugli oggetti esterni, mentre sillogizza sulle sue proprie sensazioni" (112). Il passaggio dalle sensazioni agli oggetti o alle loro qualità non è possibile se non attraverso la percezione di un rapporto che non può essere che sensoriale e, quindi, sensazione esso stesso. "I colori, i sapori,gli odori che con tanta franchezza asserisce (l'uomo) inerenti ai corpi, sono modificazioni de' sensi. La durezza, la fluidità, l'attrazione, il moto, schiette appariscenze, vengono giudicate realità; giacchè si confonde l'esistenza degli esseri colle nostre esterne e interne impressioni"(113).

Non si può non scorgere un riferimento polemico alla distinzione lockiana tra qualità secondarie e qualità primarie; distinzione che servì al filosofo inglese per garantire un fondamento realistico alle idee(114). Tale distinzione era stata rifiutata per primo da Berkeley che, in nome proprio del principio empirico, aveva fatto di tutte le qualità una dipendenza della percezione del soggetto; sia le qualità primarie che le secondarie hanno una realtà soltanto mentale. Questa critica fu condivisa da Hume e da altri filosofi del tempo, rafforzando le posizioni antirealistiche e nominalistiche. A maggior ragione essa poteva essere ripresa da Lomonaco, in una impostazione sensistico-ideologica del problema della origine delle idee. Se infatti l'analisi fisiologica della sensi-

112) *Discorsi*, p.359.
113) *Ibidem*.
114) Cfr. LOCKE, *op. cit.*, l. II, cap.VIII.

bilità consente di descrivere il formarsi delle idee, si ritrova impotente di fronte alla loro definizione in rapporto alle cose. Ecco perchè ogni tipo di discorso, di giudizio, di deduzione e di calcolo è soltanto "ideologica" e non esce dalla sfera mentale. "Non possiamo definire le idee semplici, e perciò non essere mai certi della verità delle proposizioni generali, ne' della catena che le unisce, per iscorgere in una occhiata il centro delle arti e delle scienze; discendere dai primi principi alle più remote conseguenze; rimontare da queste a quelle, e prendere tutte le fila delle idee intermedie"(115).

Non potendo dare verità alle idee ed essendo anche il loro calcolo non certo per la mancanza di un metodo affidabile, il mondo esterno resta inesorabilmente inconoscibile. Si leggano alcune espressioni con cui Lomonaco proclama tale inconoscibilità. "L'uomo posto in mezzo ad un'ampia sfera di fenomeni, non potendo internarsi nei veri rapporti delle cose, non può giudicarli.... I corpi stessi che opiniamo di essere sostanze, non sono che larve di sostanze: e di queste non abbiamo nè possiamo averne cognizione, essendoci ignota l'essenza delle cose.... Ci è negato di vedere il legame de' tanti vortici mondani fra loro e fra il primo vortice, per iscorgere come una prima ruota faccia girar la seconda, e la seconda la terza, e questa le altre, e così abbracciar l'immensità dello spazio.... Nulla sappiamo dell'indole della forza attiva, per dedurne, o la *necessità geometrica* di Spinoza, o *l'arbitrio* di Obbes, o *l'onniveggeza* in Dio di Malebranche, o l'*armonia prestabilita* di Leibnizio, o la progressività di Schellinck... L'oscurità nelle idee, nei concetti, e nelle nozioni produce necessariamente l'abuso, la non intelligenza delle parole e delle cose. Da questa fonte scaturiscono i tanti funesti errori della superstizione... Non essendosi stabilmente avvalorato il senso delle parole, le immagini degli dei furono scambiate per gli dei stessi... Avendo anche l'uomo sognato gli spettri, classificò gli esseri in materiali e spirituali, senza che mai avesse concepito l'idea dello spirito e della materia. E come concepirla se egli manca di un sesto senso, con cui profondarsi nelle viscere delle cose?... Ancora ci manca la logica delle probabilità ch'è assai importante. Per iscovrire se non quel ch'è vero, almeno quel che sembra tale, o non sappiamo nè anche il modo con cui procedere: o sapendolo, lo trascuriamo a scanso di penose fatiche... Perciò la necessità del metodo ch'è l'ordine de' pensieri; e l'ordine, la progressione dal noto all'ignoto, dal facile al difficile, dall'effetto alla causa. Ma chi ha la forza di

115) *Discorsi*, p.360.

trascorrere una strada così malagevole e posta sull'orlo d'immensi precipizi? Chi può assicurarsi di giungere per mezzo di essa all'apice delle occulte verità, essendo *fenomenale* quasi tutta la nostra scienza? E questa scienza *fenomenale* ci trascina pe' capelli all'errore... La filosofia è un'attrice la quale serbando sempre la medesima natura, non fa che cambiare vesti e tuono di loquela... I sistemi filosofici non sono per l'ordinario, che errori inanellati gli uni con gli altri... Si potrebbe anche dire che nella scala delle scienze l'ignoranza è il primo gradino, e l'ultimo è altresì l'ignoranza"(116).

Le abbondanti citazioni mostrano chiaramente il carattere totale dello scetticismo lomonachiano che, se riprende i grandi temi della critica humeana, se ne differenzia proprio perchè manca di limite e non tende a circoscrivere il campo della ricerca "a quegli oggetti che meglio si adattano alla ristretta capacità della mente umana"(117), ma ad annullarlo. Il campo "fenomenale" non dà a Lomonaco maggiori certezze del campo "noumenale", se la scienza dei fenomeni ci trascina all'errore. E l'errore è dovuto al fatto che, nella concenzione cripto-metafisica di Lomonaco, il fenomeno nasconde la realtà, ne è, in qualche modo, il segno negativo,classica "apparenza che inganna". La asserita impossibilità dell'uomo di elaborare un metodo, sia pure fondato sulla logica delle probabilità, brucia ogni tentativo di giungere ad affermazioni attendibili. È, comunque, interessante notare il riferimento alla "logica delle probabilità", sulla quale il tardo illuminismo riponeva le speranze di un rinnovamento metodologico, proprio per la conoscenza di ciò che rifuggiva al metodo delle scienze esatte in quanto opinabile ad imprevedibile (118).

Tuttavia, se Lomonaco radicalizza la critica al sapere di Hume, non si discosta da lui nel ritenere che se lo scetticismo non è risolvibile sul piano teorico, può esserlo, però, sul piano pratico. "Il grande avversario del pirronismo o dei principi esagerati dello scetticismo è l'azione, l'attività e le occupazioni della vita comune"(119), aveva scritto il filosofo scozzese. E Lomonaco, de-

116) *Ivi*, pp. 358-372.
117) D.HUME, *Ricerca sull'intelletto umano*, XII, 3.
118) Si legga, ad esempio, quanto scriveva Condorcet: "L'applicazione del calcolo delle combinazioni e delle probabilità a queste stesse scienze fa sperare progressi tanto più importanti in quanto è, nello stesso tempo, il solo modo di dare ai loro risultati una precisione pressochè matematica e di apprezzarne il grado di certezza o di verosomiglianza" (CONDORCET, *I progressi dello spirito umano*, cit., p.201 e ss.). È interessante ricordare che due anni dopo la morte di Lomonaco, nel 1812, usciva la grande opera dell'astronomo, fisico e matematico francese P S. de Laplace (1749-1827): *Teoria analitica delle probabilità*, seguita, nel 1814, dal *Saggio filosofico sulle probabilità*.
119) D.HUME, *op. cit.*, XII, 2.

molendo la verità teoretica, ne trasferisce la ricerca sul piano pratico della morale e della storia: in questi campi la disperazione teoretica, che deriva dalla insuperabile contrapposizione del mondo delle cose, si scioglie nel mondo dei fatti in cui l'uomo è coinvolto e nelle cui viscere può profondarsi.

È stato autorevolmente notato che fra i tanti scrittori stranieri che Lomonaco "ebbe familiari", da Rabelais a Cervantes, da Shakespeare a Molière, a Milton, a Klopstok, "più di tutti ebbe caro il Montaigne o - com'egli scriveva - il Montagna"(120). Francesco Torraca mette in rilievo le somiglianze fra le due personalità e le affinità di stile fra i *Saggi* di Montaigne e i *Discorsi* di Lomonaco, ed afferma: "Non so, anzi non credo, che, al principio del secolo XIX, fossero molti i lettori di Montaigne; non conosco alcuno che avesse tentato di seguire le orme di lui, come tentò e con felice ardimento, il Lomonaco. Il quale, se fu discepolo o seguace, non fu, non volle essere pedissequo imitatore"(121).

Sulla linea indicata dal Torraca, si può andare oltre e vedere l'influsso del filosofo rinascimentale francese su Lomonaco proprio nella posizione scettica e nel significato del loro scetticismo.

Michel Montaigne (1533-1592) può essere considerato uno dei più conturbanti rappresentati di quel Rinascimento che Hiram Haydn ha chiamato "Controrinascimento" e che consiste in un movimento "anti-intellettualistico, anti-moralistico, anti-sintetico, anti-autoritario"(122), che assolse il compito storico di dissolvere le ottimistiche certezze del Rinascimento classico umanistico; di abbattere le leggi universali e le strutture ontologicamente immutabili che Aristotele aveva assegnato al mondo e che i suoi fedeli ciecamente difendevano; di rifiutare "la Verità" ricevuta da una qualsiasi fonte autoritaria e di divulgare "le verità"; di proclamare la vanità del sapere a vantaggio dell'agire, la inutilità dell'universale ed il valore del particolare. "Pratica e fatto, non teoria; il particolare, non l'universale; l'intuitivo e l'istintivo o il pragmatico, non lo speculativo, l'astratto o il logico"(123).

Sono questi i caratteri del pensiero di Montaigne e gli obiettivi di riforma filosofica dei *Saggi*, come anche il fondamento dello scetticismo teoretico che si nutre alle fonti dello stoicismo, dell'epicureismo e del nominalismo.

120) F. TORRACA, *Francesco Lomonaco*, discorso pronunciato nel maggio del 1914, in occasione della collocazione del busto di Lomonaco al Pincio, in Roma, ora i *F. Lomonaco, un giacobino del Sud*, Congedo Editore, 1976, p.228.
121) *Ivi*, p.229.
122) H.HAYDN, *Il Controrinascimento*, il Mulino, Bologna 1967, p.9.
123) *Ivi*, p.12.

I profondi rivolgimenti nella cultura e nella storia europea della seconda metà del Cinquecento, soprattutto la caduta del geocentrismo e dell'antropocentrismo, inducono Montaigne a vedere la mutevolezza delle dottrine e delle scienze come elemento costitutivo della stessa natura umana, incapace, perciò, di pervenire a certezze definite, e a mettere in discussione le stesse capacità conoscitive. "Che cosa si può immaginare di più ridicolo di questa creatura miserabile e meschina, che non è neppure padrona di sè, esposta alle offese di tutte le cose, che si dice padrona e signora dell'universo, ma che non ha la facoltà di conoscere neppure la minima parte di esso e tantomeno di comandarla?"(124).

La conoscenza umana è irrimediabilmente racchiusa nei sensi, nei quali comincia e si risolve la scienza, e invano la ragione presume di andare oltre. Ma le percezioni sensibili non sono controllabili mediante il confronto con le cose e, quindi, non ne possiamo stabilire la verità. "Noi non abbiamo comunicazione con l'essere perchè l'intera natura umana è sempre in mezzo tra la nascita e la morte e non attinge di sè che una apparenza oscura, umbratile, un'incerta e debole opinione. E se per caso il nostro pensiero si ostina ad afferrare il suo essere, sarà come voler stringere l'acqua nel pugno..."(125).

Lo scetticismo di Montaigne non è, come si vede, meno totale e diversamente giustificato di quello di Lomonaco. Ha però una finalità umanistica in cui praticamente si risolve e che costituisce la sua unica alternativa: strappare l'uomo alle illusioni intellettualistiche e ricondurlo alla consapevolezza del suo agire da uomo: "Io espongo una vita umile e senza splendore, ma è lo stesso. Tutta la filosofia morale si applica benissimo a una vita comune e privata, come a una vita di più ricca sostanza; ogni uomo porta in sè la forma della umana condizione"(126).

Ma, oltre a Hume e Montaigne, è leggittimo pensare che nel determinare le diffidenze di Lomonaco nei confronti delle certezze razionali, abbia agito anche l'influsso del suo maestro: G.B. Vico. Come si sa, il Vico aveva sottoposto a rigorosa critica la ragione cartesiana, arrivando alla conclusione che il metodo deduttivo-matematico non poteva attingere la verità, soprattutto nei campi incerti e cruciali dell'agire umano. Il criterio della verità, fondato sulla chiarezza e distinzione delle idee, ricadeva così sotto il controllo del dubbio di cui voleva essere il definitivo superamento. E Vico trasferisce il problema della verità dal conoscere al fa-

124) MONTAIGNE, *Saggi*, I, 12.
125) *Ivi*, I, 12.
126) *Ivi*, III, 2.

re: "il vero umano è quello che l'uomo, nell'atto del conoscere compone nei suoi elementi"(127). Anche per lui, quindi, le cose date sono irraggiungibili dalla attività teoretica e soltanto quelle composte dall'uomo nei loro elementi sono oggetto di verità. Il criterio del "verum factum" fonda la gnoseologia sull'azione e fa della causa efficiente il vero soggetto del conoscere.

Anche nei confronti di Vico, però, Lomonaco ha rotto gli argini per quanto riguarda la fondazione di un criterio teoretico della verità, ritenendo l'uomo incapace, per la sua incostanza e diversità, di stabilire qualcosa di universale.Ma tende, come Vico, a conservare il valore normativo della natura umana, soprattutto là dove essa si impone con il meccanismo immodificabile della sensibilità. Ed è appunto in virtù di tale meccanismo che il problema ideologico va a confluire in quello pratico. Infatti la legge della conversione delle idee in sentimenti è quella che innesta l'attività mentale, che si è vista sterile di verità, sulla attività pratica che, invece, la realizza. Ma si tratta di una verità diversa da quella inseguita dalle facoltà teoretiche del giudizio; di una verità che non procede dal pensiero ma dal sentimento. Il principio è che "le idee, quando son reiterate in noi, si convertono in sentimenti i quali si modellano sugli oggetti che hanno agito sul cervello..."(127). Il sentimento, si è visto, vien definito da Lomonaco come "la funzione dell'animale in discernere l'utile, o il nocevole degli oggetti fisici"(128).

Il processo conoscitivo, allora, è racchiuso nella circolarità *sensibilità-idee-sentimento*; dove, se le idee sono il risultato dell'azione degli organi della sensibilità, non sono però il punto terminale del processo. La loro natura e la loro funzione non trascendono la sensibilità alla quale ritornano convertendosi in sentimenti, cioè in criteri pratici, secondo l'utile e il nocevole, della viva relazione dell'uomo con gli oggetti. Le idee agiscono sulla sensibilità modificandola in positivo o in negativo. È dalla qualità delle modificazioni che si può inferire il loro grado di verità; il quale sarà stabilito sempre in rapporto alle cose, ma non secondo il rapporto mentale *idea-cosa*, bensì secondo il rapporto pratico *sentimento-cosa*.

Non si può dire che in tal modo si risolvano i problemi critici

127) G.B. VICO, *De antiquissima italorum sapientia*, in *Opere*, 2 voll. a cura di R. Parenti, Rossi ed., Napoli 1972, I, p.237. Leggi anche: "Il sapere è posto nell'accozzare insieme gli elementi delle cose"(*Ibidem*). "Quindi la scienza è la cognizione della generazione e del modo con cui una cosa è prodotta" (p.238).
128) *Aalisi*, p.254.
129) *Ivi*, p.25, nota.

riguardanti la verità delle nostre conoscenze. Tutte le obbiezioni che si possono rivolgere a Lomonaco, non debbono però dimenticare che, in fondo, per lui, il problema stesso della verità delle idee, come connessione di queste con le cose, si pone in un modo assolutamente particolare in quanto le cose non sono gli oggetti del mondo fisico così come sono, ma così come appaiono a noi, e non ai nostri occhi, ma alla nostra sensibilità. Quindi esse non appaiono, ma *ci appaiono* già rivestite di quell'interesse sentimentale che è condizione ed elemento costitutivo della "connessione" fra noi ed esse. A maggior ragione ciò deve valere quando "le cose" sono i fatti che sono inverati esclusivamente dall'azione.

Analizzando le modificazioni che le idee apportano alla sensibilità, nei Capp. XVI, XVII e XVIII della seconda parte della *Analisi*, Francesco Lomonaco tratteggia una casistica individuale e collettiva a dimostrazione della importanza del mondo ideale per l'orientamento storico della vita umana e per un suo progresso civile e morale. Ma non aggiunge elementi nuovi al problema in esame.

Pur avendo una comune natura, gli uomini non hanno certezze comuni, per il fatto che essa consiste in un sempre modificabile sentimento fisio-psicologico. Solo il meccanismo formale della sensibilità è comune ed universale.

LA MORALE

Strettamente collegata alle soluzioni pratiche del problema gnoseologico, e quasi corollario di esse, è la dottrina morale di Lomonaco. Come si è già più volte accennato, questa ha un carattere pervasivo di tutto il suo pensiero e costituisce il polo di convergenza di tutto il suo discorso antropologico. La psicofisiologia lomonachiana, infatti, se tende a descrivere la struttura fondamentale dell'essere umano in quanto essere totalmente "naturale", mira specificatamente a dimostrare i nessi fra tale struttura e i comportamenti dell'uomo anche, ed in particolare, di quelli che sembrano muoversi in un ambito extra-strutturale e che vengono attribuiti all'azione di un principio spirituale. Le conclusioni antimetafisiche cui Lomonaco è pervenuto in seguito alla analisi della costituzione fisiologica dell'essere, valgono anche, come si è visto, per l'attività conoscitiva e, come si vedrà, per l'attività morale, nella stabile convinzione dell'inscindibile ed imprescindibile unità dell'uomo.

Sotto tale riguardo, si potrebbe vedere in Lomonaco il libero interprete delle campanelliane "primalità": *posse*, *nosse*, *velle*, le quali già erano un acquisto della metafisica psicologistica contro la metafisica sostanzialistica. Ma libero interprete del Campanella si rivela Lomonaco, quando trasferisce la trina unità dal dominio di qualsivoglia metafisica a quello della fisiologia.

Il richiamo al Campanella è giustificato sia dalla grande ammirazione che Lomonaco ebbe per lui, sia dal sensismo che li accomuna pur nella profonda differenza che i due secoli di progresso delle scienze della natura avevano necessariamente solcato fra il sensismo animistico del filosofo calabrese e quello fisiologico del lucano. Ma questi crede di vedere nel naturalismo campanelliano una legge determinante del comportamento dei corpi e che lui stesso, come si vedrà, pone come principio della morale: la legge della azione e della reazione.

Nella *Vita di Tommaso Campanella*, dopo aver detto che questi "si diede a scrivere un esordio di metafisica, nel quale stabilì

per principii *la necessità, il fato, l'armonia*; e imprese a ridurre in versi lucreziani la filosofia pittagorica" (1), e dopo averlo esaltato come precursore di Locke per quanto concerne le qualità di occulta sensorialità dei corpi (2), Lomonaco aggiunge: "E volendosi far uso del raziocinio in un argomento cotanto inviluppato, dir si può che il senso e il pensiero nell'uomo si riducono a una reazione sulle impressioni degli oggetti esterni. Or non v'ha dubbio che la reazione è una proprietà inerente a tutti i corpi; in modo che i fisici pronunziaron l'apotegma: *actioni aequalis est reactio*" (3).

La tendenza di Lomonaco nel chiamare in causa Campanella, è quella di coinvolgerlo in una interpretazione deterministica della realtà a cui non faccia eccezione la stessa attività umana. Ma, ad una considerazione più completa ed attenta della filosofia campanelliana, bisogna convenire che essa resiste alle forzature lomonachiane.

Il filosofo domenicano si stacca da una concezione puramente naturalistica dell'essere umano la cui origine e il cui destino sono di carattere trascendente e il cui bene ultimo, proprio per questo, va ricercato in Dio. Tale bene la volontà persegue seguendo la sua natura, ma respingendo qualsiasi costrizione: "la volontà naturale non può venire violentata", e sfuggendo ad ogni determinismo, persino a quello divino: "Dio non può costringere la volontà", pur potendo mutarla, "...e molto meno lo possono gli oggetti; pertanto, benchè l'uomo non operi se non in funzione di un bene o di un male appreso...tuttavia non viene necessitato da essi, giacchè può ancora ponderare e deliberare; e quantunque al termine della deliberazione sembri necessitato dall'apparenza del bene nell'esame previo, tuttavia egli può mutare la deliberazione; perciò egli non si rivela necessitato..."(4).

Tuttavia, la ispirazione campanelliana è presente in Lomonaco sia per il carattere "naturale" "della volontà, sia per quanto riguarda il suo concreto esercizio, connesso com'è all'insieme del-

1) *Vita di T.Campanella*, in *Vite*, t. II, p.156. La interpretazione che Lomonaco dà della necessità, del fato e dell'armonia non sembra essere esatta. Questi, infatti, non sono principi della metafisica, bensì i "principi" con i quali Dio governa il mondo nei suoi vari aspetti e nei quali si manifesta il *posse*, il *nosse*, il *velle* di Dio. Tuttavia è vero che essi esprimono anche il fondamento immutabile delle leggi universali e invariabili che reggono i fenomeni naturali e che permettono all'uomo di avere conoscenza certa e vera della natura.
2) *Ivi*, p. 157. Qui viene richiamato il Locke che si pone il problema se anche la materia sia stata dotata da Dio del "dono del pensiero".
3) *Ivi*, p.158.
4) T.CAMPANELLA, *Metafisica*, a cura di G. di Napoli, 3 voll., Zanichelli, Bologna, 1967, II,pp. 337 ss.

le situazioni educative, sociali, politiche ed ambientali (5).

Si può ritenere che sulla concezione etica di Lomonaco abbia influito anche un altro filosofo rinascimentale suo "conterraneo": Bernardino Telesio. Anche di lui ha scritto una breve *Vita* (6) nella quale, pur notando la parziale incoerenza del filosofo nello sviluppare i suoi stessi principi, gli riconosce il merito di aver rovesciato "un potente colosso dell'antichità" (Aristotele), di aver promosso "la libertà filosofica", di aver avviato la nuova interpretazione della natura secondo i principi ad essa immanenti, i quali danno ragione non solo delle sue "facoltà di moltiplicarsi e di estendersi, ma anche di quella di sentire le proprie *azioni* e *passioni*"(7).

E su questa base, Telesio aveva avviato la riduzione naturalistica della morale, fondandola sul principio-fine della *autoconservazione* degli esseri e sul gioco del piacere e del dolore che, in rapporto al fine, acquistavano il valore funzionale di mezzi. Questa piena immanentizzazione della finalità etica si oppone sia alle etiche trascendenti, sia a quelle puramente edonistiche. Il che corrisponde fondamentalmente all'impianto dell'etica lomonachiana.

Ma il vero *maître à penser* di Lomonaco, in questo specifico settore, è Montaigne. E questo, sia per la già citata influenza del filosofo francese sullo scetticismo lomonachiano, e sia per il fatto, più generale, che egli è da ritenersi fondatore di quell'indirizzo demistificatorio dell'etica tradizionale e più attento a calcolare e valorizzare gli aspetti psicologici della esperienza morale. L'affinità più profonda fra Lomonaco e Montaigne consiste nel modo asistematico di trattare la materia; nello stile incisivo e sapido (8); nella vasta conoscenza degli scrittori antichi con la comune preferenza per Seneca e Plutarco; nella utilizzazione di letture e conoscenze come pretesto per riflessioni, in apparenza libere e sporadiche, ma tendenti a delineare progressivamente l'immagine dell'uomo nella molteplicità e varietà dei suoi atteggiamenti; nella attenta sensibilità per i fatti storici, utilizzati come la prova

5) Si deve ricordare che Lomonaco vede in Campanella l'anticipatore di Montesquieu per quanto riguarda l'influenza del clima sul comportamento degli uomini (Cfr. *Vita di Tommaso Campanella*, cit., p. 175).
6) *Vita di B. Telesio*, in *Vite*, cit. pp. 12-22.
7) *Ivi*, pp. 18-19.
8) Un esplicito richiamo al Montaigne è fattò nella *Risposta all'articolo di un anonimo*, in cui Lomonaco difende i *Discorsi* dall'accusa di scurrilità che l'Anonimo dell'articolo, apparso sul n. 136 del *Giornale italiano*, gli rivolgeva. Vi si legge: "Bruciate l'intera cantica della Sacra Scrittura, ed i Saggi di Montagna, in cui si vede usato il vocabolario domestico delle bagasce, e de' più fetidi votacessi" (*Discorsi* p. 511).

più sicura delle affermazioni teoriche; nel rifiuto di giudicare il comportamento umano secondo norme estranee agli stessi principi naturali dell'agire.

Il Montaigne offre a Lomonaco il modello della trattazione; ma il terreno in cui questa affonda le radici e da cui trae linfa, è la rivoluzione culturale operata dall'illuminismo.

L'inizio di tale rivoluzione, per quanto attiene l'argomento in esame, si deve far risalire al 1682, anno in cui apparve l'opera di Pierre Bayle (1647-1706) *Pensieri sulla cometa*. L'autore, prendendo occasione della comparsa di una cometa, nel dicembre del 1680, discute il valore da attribuire a tale evento, escludendone qualsiasi carattere miracoloso o foriero di sventure, e sostenendo la tesi della assoluta naturalità del fenomeno. "Se le comete fossero un presagio di sventura, Dio avrebbe compiuto miracoli per rafforzare nel mondo l'idolatria" (9). "I cosiddetti prodigi sono spesso fenomeni altrettanto naturali quanto lo sono le cose più comuni" (10). Ma il suo discorso si inoltra, poi, a mettere in discussione le false certezze religiose, ritenute indispensabili per un corretto ed onesto vivere sociale; a dimostrare che "il ragionamento con il quale si vuole provare che la conoscenza di un Dio corregge le inclinazioni viziose degli uomini è contraddetto dall'esperienza" (11); giacchè gli uomini non regolano la loro vita ne sulle proprie opinioni nè sui propri principi; ad affermare, infine, che "è possibile avere un'idea dell' onestà senza credere che ci sia un Dio" (12). E teorizza la "repubblica degli atei" la quale in nulla si distinguerebbe, nella condotta di vita, dalle repubbliche cristiane, giacchè "la ragione, anche se priva della conoscenza di Dio, può tavolta convincere l'uomo dell'esistenza di cose oneste, che è bello e lodevole fare non già per l'utilità che ne deriva, ma perchè sono conformi a ragione...Si deve infatti sapere che, quantunque Dio non si riveli chiaramente a un ateo, non per questo cessa di agire sul suo spirito, conservandogli quella ragione e quell'intelligenza, che permette a tutti gli uomini di comprendere la verità dei primi principi della metafisica e della morale" (13).

Paul Hazard ritiene il Bayle "l'uomo che affermò con maggiore nettezza e vigoria di tutti i suoi predecessori l'indipendenza reciproca della morale e della religione" (14). E certamente gli

9) P.BAYLE, *Pensieri sulla cometa*, 2 voll. Laterza, Bari, 1978, I, p. 110.
10) *Ivi*, p. 121.
11) *Ivi*, p. 251.
12) *Ivi*, II, p. 336.
13) *Ivi*, pp. 337-38.
14) P. HAZARD, *La crisi della coscienza europea*, a cura di P.Serini, 2 voll. Il Saggiatore, Milano, 1968, II,p. 356.

si deve riconoscere un determinante contributo nel processo di laicizzazione della società che sarà opera del più maturo illuminismo.

Ancora l'Hazard si chiede: "Ma dopo aver distrutto la morale dell'ordine divino, come ricostruire la morale dell'ordine umano?" (15). E risponde: "Si offriva allora agli animi una morale tutta moderna, la morale delle *honnêtes gens*; una morale psicologica. Essa non sdegnava di attingere alle fonti antiche, che essa preferiva in tutti i modi al cristianesimo; ma invocava sopratutto la ragione. Una ragione che si era incivilita, che non era più rude e austera come un tempo, che non conservava quasi più nulla della sua antica rigidezza" (16).

Quella ragione duttile, non più dogmatica, ma aperta alla considerazione del positivo nelle svariate forme in cui si manifesta presso i diversi popoli, fa decadere ogni assolutismo etico, ogni norma o finalizzazione trascendente dell' azione umana e scopre nella stessa conservazione del genere umano la ragione del bene e del male. "Qui appare la possibilità di una morale nuova, di una morale non avente nulla di innato, nemmeno l'idea del bene, nemmeno l'idea del male, ma legittima e necessaria, perchè destinata a mantenere la nostra esistenza collettiva. Nati per vivere in società....codifichiamo i consigli del nostro istinto di conservazione...Perchè c'è un amore di sè legittimo...l'egoismo diventa un vizio solo quando minaccia il gruppo...Il bene morale non è materia di semplice opinione, come la fama, la ricchezza, i piaceri, ma una necessità vitale: esso consiste nel mantenere in vita l'umanità" (17).

Si tratta di una morale sociale nel suo fine, psicologica nella sua fondazione in quanto scaturisce dalla analisi di noi stessi: è bene ciò che accresce e vitalizza le nostre sensazioni di piacere e di benessere; è male ciò che accende ed estende le nostre sensazioni di dolore e di malessere. Ma è il fine che stabilisce la coordinazione dei beni. Significativo, a riguardo, è il seguente brano di Locke; "Tuttavia, checchè si ritenga dai più, questo appare chiaro, che tali nomi, della virtù e del vizio, nei casi particolari della loro applicazione in mezzo alle varie nazioni e società umane nel mondo, sono costantemente attribuiti soltanto a quelle azioni che in ciascun paese e società godono reputazione o discredito...Così la misura di ciò che dovunque è detto e stimato virtù e vizio, è questa approvazione o deplorazione, elogio o biasimo, che, per se-

15) *Ivi*, p.359.
16) *Ivi*, p.360.
17) *Ivi*, p.362.

greto e tacito consenso, si stabilisce in ciascuna singola società, tribù o circolo d'uomini nel mondo" (18). Gli individui, pur avendo rinunziato all'uso della loro forza a vantaggio delle pubbliche istituzioni, "conservano ancora il potere di giudicare il bene e il male, approvando o disapprovando le azioni di coloro fra i quali vivono e con cui hanno rapporti; mediante questa approvazione o disapprovazione stabiliscono fra loro ciò che chiameranno virtù o vizio" (19).

In base a tale socializzazione del criterio morale, si può giungere da una parte alle risoluzioni della morale nella politica (Hobbes, Rousseau), dall'altra alla sostanziale coincidenza fra etica ed economia (Mandeville, Smith).

Mentre la economia occupa, nel pensiero di Lomonaco, un posto del tutto secondario ed è irrilevante la considerazione che il filosofo le dà; la politica, invece, tende ad assorbire l'etica ed a porsi come il traguardo ultimo dell'azione morale, intesa da Lomonaco come superamento dell'istinto egoistico. Ma nell'orientare e determinare il suo pensiero etico, sia nella impostazione generale che nella analisi dei moventi all'azione, si deve ritenere abbiano avuto notevole peso la trattazione della problematica etica condotta in Inghilterra da A. Schaftesbury (1671-1713) e da D. Hume, e lo sviluppo della stessa problematica offerto dai tardi illuministi francesi e, in particolare, dagli Ideologi.

Lo Shaftesbury non soltanto riafferma l'autonomia della morale nei confronti della religione, ma arriva ad identificare questa con quella e a riconoscere alle leggi morali un valore intrinseco che si impone alla stessa volontà divina. La vera religione è moralità; ma una moralità ricondotta ai principi primi insiti nella natura dell'uomo, in virtù dei quali egli, prima ancora di pervenire ad una idea di Dio, dispone di un "senso morale" che lo guida a riconoscere il giusto e l'ingiusto, il bene e il male: è il sentimento interiore dell'armonia e dell'ordine che tende a conciliare virtù e felicità, individuo e società. "Così se vi fosse qualcosa che insegnasse agli uomini la slealtà, l'ingratitudine e la crudeltà con giustificazioni religiose, o sotto colore e pretesto di beni presenti o futuri per l'umanità; se vi fosse qualcosa che in nome dell'amicizia insegnasse agli uomini a perseguitare i propri amici, o a tormentare i prigionieri di guerra per divertimento, o a offrire sacrifici umani, o a torturare, macerare o mutilare se stessi per zelo religioso davanti al proprio Dio, o a commettere qualsiasi bar-

18) J. LOCKE, *Saggio sull'intelligenza umana*, 3 voll., Laterza, Bari 1972, II, p. 363-64.
19) *Ivi*, p. 364.

barie o brutalità, come se fosse amabile o conveniente; se anche le consuetudini concedessero perciò applausi o la religione ricompense, non vi sarebbe nè potrebbe esservi, virtù in alcun genere, in alcun senso, ma rimarrebbe solo un'orrida depravazione, nonostante ogni moda, legge, costume o religione, che sarebbero a loro volta malvagi e viziosi e non potrebbero mai alterare le regole eterne e la natura immutabile e indipendente della giustizia e della virtù" (20). Così la morale è messa al riparo da qualsiasi interferenza, esterna, umana o divina, e dalle stesse tradizioni storiche dei popoli.

Il naturalismo del principio etico, con la sua immutabilità ed eternità, è anche alla base dell'etica lomonachiana, come anche la sua emancipazione dalle religoni positive. Un solo atto giusto, nell'ottica di Lomonaco, è tale anche se il mondo fosse governato dalla ingiustizia, anche se mancasse un riconoscimento, giacchè nell'animo umano è insito l'insopprimibile criterio valutativo. È, in fondo, l'affermazione dell'"in sè" del criterio etico, di stampo platonico, anche se poi, Lomonaco, più dello Shaftsbury, è lontanissimo dal platonismo.

E la lontananza dal platonismo è evidenziata soprattutto dall'istanza materialistica di Lomonaco dal quale il criterio etico è fatto risiedere in una sorta di meccanica delle passioni.

Qui è ravvisabile l'influsso determinante di D. Hume. La dottrina etica del filosofo scozzese si impernia, come già quella di Hobbes, sull'analisi delle passioni e si caratterizza come negazione del dominio e della competenza della ragione a giudicare in campo etico: essa non può esulare dal campo delle idee. Il comportamento umano è guidato da forze che si contrappongono decisamente ai principi teorici della ragione e che hanno, comunque, una normatività immanente che esclude l'atto stesso del "giudicare". "La ragione è la scoperta o della verità o della falsità. La verità e la falsità consistono in un accordo o disaccordo o con le *reali* relazioni delle idee, o con l'esistenza e i dati di fatto *reali*. Perciò qualsiasi cosa non sia suscettibile di questo accordo o disaccordo non può essere oggetto della nostra ragione. È ora evidente che le nostre passioni, volizioni e azioni non sono suscettibili di un simile accordo o disaccordo, poichè sono dei fatti e delle realtà originari, completi in se stessi, e che non implicano alcun

20) A. SHAFTESBURY, *Saggio sulla virtù e sul merito*, a cura di E.Garin, Einaudi, Torino, 1946, p.25.

riferimento ad altre passioni, volizioni e azioni, Perciò è impossibile dichiararle vere o false, contrarie o conformi alla ragione" (21).

Dichiarato "impossibile" che la ragione possa essere criterio di "distinzione tra bene e male morale" (22), Hume cerca e trova questo criterio nel *sentimento particolare* di piacere e di dolore. È bene e virtù ciò che si sente *particolarmente* piacevole; è male e vizio ciò che si sente *particolarmente* doloroso. Risiede, allora, nel *sentire* il criterio di valutazione etica, in quanto solo tramite esso le azioni possono essere "lodevoli o biasimevoli". Tuttavia, si tratta di un "sentire" *particolare* e la particolarità del sentimento morale sta nell'essere *disinteressato*. Il disinteresse eleva il sentimento dal piano egoistico individuale, in cui nasce, a quello della universalità, in cui acquista forza valutativa e normativa dell'azione. Assume rilievo, a tale riguardo, il sentimento della *simpatia* che è la propensione "a ricevere per comunicazione le inclinazioni e i sentimenti altrui, per quanto diversi e addirittura contrari ai nostri" (23). A tale sentimento è imputabile la uniformità di inclinazione e di mentalità fra gli individui. "Ora è evidente - conclude Hume - che la natura ha conservato una grande rassomiglianza fra tutte le creature umane e che noi non notiamo mai negli altri una passione e un principio di cui, in qualche misura, non possiamo trovare in noi un parallelo" (24). Il sistema delle passioni, dunque, regolato dal sentimento della simpatia, costituisce, per Hume, la chiave per la comprensione della vita morale dell'uomo.

La impostazione naturalistico-sensistica di Hume si ritrova, come si evidenzierà in seguito, anche in Lomonaco. Ma il pensatore italiano va oltre l'empirista inglese perchè vuole indagare sulla origine stessa delle passioni e ricondurle a dei precisi funzionamenti fisiologici della "macchina" umana, anzichè assumerli genericamente come patrimonio della natura umana.

È questo che distingue la sua posizione anche all'interno dell'illuminismo italiano che pure aveva espresso una concezione della morale fondata sul sentimento del piacere e del dolore. Il nome più rappresentativo, a riguardo, è quello di Pietro Verri (1728-1797). Nel suo *Discorso sull'indole del piacere e del dolore* (1781), l'illuminista milanese indaga sull'origine del senso mora-

21) D.HUME, *Trattato sulla natura umana*, 2 voll., Laterza, Bari, 1982, II, (lib.III p.I, sez. I), p.484.
22) *Ivi*, p. 488.
23) *Ivi*, (lib. II, p. I, sez. XI), p. 332.
24) *Ivi*, p. 333.

le, individuandola nella componente sensibile della esperienza interiore e principalmente nell'azione, nella speranza e nel timore. "L'esame attento dei fenomeni interni è lo specchio della filosofia e della morale umana...Tutte le nostre sensazioni piacevoli o dolorose, dipendono da tre soli principi: *azione* immediata sugli organi, *speranza* e *timore*. Il primo principio cagiona tutte le sensazioni fisiche; gli altri due le sensazioni morali" (25).

La speranza, che prospetta all'animo situazioni di esistenza migliori delle attuali, genera il bene o il *piacere morale* come superamento del male o *dolore morale*. Ma la speranza, a sua volta, non nasce se non dalla "mancanza sentita di un bene" e dall'avvertimento di un male presente che impedisce la felicità. Piacere e dolore sono connessi in una dialettica di alternanza per cui il primo non è altro che una "rapida cessazione" del secondo; ma è questo, il dolore e, quindi, il male che, nel pensiero del Verri, acquista un ruolo prioritario. "Il piacere nasce, adunque, dal dolore; ed è tanto maggiore quanto lo fu il dolore, e più rapido l'annientamento di esso" (26).

L'etica verriana si orienta, sull'esempio del Maupertuis citato dallo stesso Verri, verso un calcolo statistico della quantità di bene e di male che agisce negli individui e nel mondo intero. Il calcolo si risolve a vantaggio del male perchè solo così può alimentarsi la speranza del suo superamento e, quindi, aver inizio e durata la vita morale. "Ogni piacere morale che si gode, suppone una quantità uguale per lo meno di dolore che si è sofferto; sin qui potrebbero essere bilanciate le due quantità. Ma tutti i dolori che non terminano rapidamente, sono una quantità di male che nella sensibilità umana non trova compenso, ed in ogni uomo si danno delle sensazioni dolorose che cedono lentamente. Dunque se è vera la definizione già data del piacere morale, di necessità deve l'uomo più soffrire che godere nella serie delle sensazioni morali" (27).

La speranza è il principio della vita virtuosa e su di esso si innesta anche la fede religiosa che spinge la speranza oltre i limiti della esperienza e può dare una consolazione alla triste verità della persistenza del dolore e alla sua, tutto sommato, invincibilità, e "ci assicura di un tempo in cui, modificatasi altrimenti la sensibilità nostra, saremo capaci di una serie non interrotta di

25) R. VERRI, *Discorso sull'indole del piacere e del dolore*, Carabba ed., Lanciano, 1910, pp.24-28.
26) *Ivi*, p. 42.
27) *Ivi*, p. 56.

purissimi piaceri, della quale frattanto portiamo inerente a noi stessi il desiderio" (28).

L'illuminismo del Verri, come quello di Soave, di Gioia e di tutta la comunità illuminista milanese, si apre alla trascendenza. E tale apertura è tanto più giustificata, quanto meno la mente umana è capace di penetrare la natura del dolore che resta, in ultima analisi, un mistero. "Abbandoniamo perciò - conclude il Verri - il pensiero di conoscere l'essenza, e accontentiamoci di sapere che il dolore fisico è un sentimento cagionato dalla lacerazione delle parti sensibili. La istessa impenetrabile nebbia sta intorno al sentimento del piacere. Non ne cerchiamo l'intima essenza; ma per accostarci al mistero che lo racchiude, io considero che una gran parte dei piaceri fisici consiste in una rapida cessazione del dolore" (29).

Lomonaco, al contrario, non si lascia irretire nella problematica metafisica nè domanda alla fede lo svelamento del mistero del dolore. Coerente con l'assunto fisicistico dal quale considera l'uomo, cerca nella sola natura fisica, che si autogoverna e si autofinalizza, le ragioni del bene e del male, del piacere e del dolore, Così egli si sottrae all'influsso del sensismo condillachiano, cui soggiacciono gli illuministi settentrionali, maggiori e minori (30), per qualificarsi, anche in questo, fra gli epigoni dell'illuminismo francese, compagno degli Ideologi, dei *médicins-philosophes* e, in particolare, di Pierre Cabanis.

Nella introduzione alla sua opera principale *Rapporti tra il fisico e il morale dell'uomo*, Cabanis così esordisce: "Lo studio dell'uomo fisico è ugualmente interessante pel medico e pel moralista: esso è quasi ugualmente necessario ad entrambi. Nello sforzarsi a scovrire i segreti dell'organizzazione in osservando i fenomeni della vita, il medico cerca di riconoscere in che consiste lo stato di perfetta sanità, quali circostanze sono capaci di turbare questo giusto equilibrio, quali mezzi lo possono conservare o ristabilire. Il moralista si sforza di risalire fino alle operazioni le più oscure che costituiscono le funzioni dell'intelligenza e le determinazione della volontà. Là cerca le regole che devono dirigere la vita e le vie che menano alla felicità"(31).

Il programma è quello di cercare "le regole che devono dirigere la vita" dentro la vita stessa; rifacendosi unicamente alle sue immanenti ragioni che, per Cabanis come per Lomonaco, sono di natura bio-fisiologica.

28) *Ivi*, p. 58.
29) *Ivi*, p. 61.
30) Cfr. G.CAPONE-BRAGA, *La filosofia francese e italiana del 700*, Cedam, Padova, 1942.
31) P.CABANIS, *Rapporti tra il fisico e il morale dell'uomo*, prima versione italiana, 1820, prefazione, p.15.

I FONDAMENTI FISIOLOGICI DELLA MORALE

Anche il problema della morale non è trattato organicamente da Francesco Lomonaco: esso è diffuso come idea ispiratrice in tutta la sua opera e trasuda dalle pagine di più intensa tensione antropologica. Ci sono, però, due capitoli espressamente dedicati alla morale, cui bisogna fare riferimento per dare ordine agli sparsi pensieri. Il primo è il cap. XXII della seconda parte della *Analisi della sensibilità*, intitolato: *Della morale* (si tratta di poco più di tre paginette); l'altro è il cap. II dei *Discorsi letterari e filosofici*,intitolato: *Del vero principio della morale* (una cinquantina di pagine piene di digressioni sul tema).

Ma la morale non procede da un principio diverso da quello da cui procedono le altre attitudini e attività umane: la sensibilità. È la sensibilità, con le sue leggi e le sue modificazioni, a costituire l'alveo stabile del fluire della attività cognitiva e di quella volitiva. Si è già notato che la sensibilità, quando interessa la funzione del discernimento dell'utile e del dannoso (piacere-dolore), diviene e si chiama sentimento. Come anche si deve richiamare che le idee "quando sono reiterate in noi, si convertono in sentimenti". Il sentimento, dunque, è il punto di incontro della forza appetitiva della sensibilità e della luce conoscitiva dell'intelletto. Come tale è forza e criterio dell'azione. E come tale, anche, non fa eccezione al rigore delle leggi che governano la natura umana.

In Lomonaco, il sentimento non ha affatto il significato di una facoltà libera e fantasiosa, che contrappone un mondo interiore individuale al mondo esterno degli oggetti; o, se lo contrappone, si tratta di un sentimento immaturo. Si può dire che per lui, come per lo Shaftesbury, scompare la distinzione tra interiore ed esteriore, in nome di una natura che contiene l'uno e l'altro nel suo ordine. Ma è diversa la concezione della natura. Mentre il filosofo inglese la pensa lasciandosi affascinare da suggestioni neoplatoniche, l'italiano la vede nella pura materialità dei suoi rapporti di forza. E se anche tutti e due si richiamano al sentimento come principio di ordine e di armonia, contrapposto a forme di scomposto volontarismo e di rigido razionalismo, l'uno lo fa per uscire dal predestinazionismo calvinista e dal determinismo razionalista, l'altro per spostare il determinismo dal regno della ragione a quello del sentimento.

La impostazione deterministica di Lomonaco emerge senza ambiguità dal seguente brano: "Gli oggetti esterni agiscono in noi, e ci recano *impressioni piacevoli* o *dolorose*. Nel primo caso la forza interna del *sentimento* ci sprona a desiderare il possesso, ed a prendere le misure,onde ottenerlo. Nell'altro siamo obbligati ad evitarne l'incontro o 'l contatto. Una rosa si approssima allo sguardo di un fanciullo: questa reca *diletto* al di lui organo della vista; tramanda un odore, che lo ristora; per cui egli la *vuole*. Fate, che gli si avvicini un'erba, che dia fuori cattivo odore, egli è portato ad abbominarla. Si vede dunque chiaro da questo, e mille altri esempi, i quali potrei addurre, che la *volonta* nell'uomo è un risultato delle *affezioni* e della *sensibilità*; per cui è un atto *determinato* e non *determinante*" (32).

La libera scelta, di cui tanto orgogliosa va la volontà, non è altro che un gioco di forze la cui necessaria soluzione sta nel principio fisico che una forza di attrazione superiore vince su quella inferiore. "Immaginate - esemplifica Lomonaco - che un uomo sia colpito dalla bellezza di una donna; e che abbia trasporto per la gloria, cosa egli farà? ...Bisogna vedere quale dei due oggetti agisce di più sulla di lui *sensibilità*, se la bellezza o la gloria. Se il primo oggetto esercita maggior impero, vedrete l'uomo curarsi solo di cogliere fiori ne' giardini di Cipro. Vedrete Ercole a' piedi di Onfala, Antonio accanto a Cleopatra. Se l'oggetto della gloria fa più impressione sulla sfera del *sentimento*, vedrete Achille che abbandona Deidamia, vedrete Enea, che fa il lutto e la disperazione di Giunone. Questi esempi si possono estendere a mille altri simili" (33).

I fattori che rendono obbligata la scelta di un bene sono, oltre alla affinità sentimentale con l'oggetto, la sua vicinanza nello spazio e la sua attualità nel tempo. Come i corpi lontani "restringono la loro sfera, e il loro diametro innanzi agli occhi" (34), così i piaceri lontani o futuri, esercitano minore attrazione di quanto facciano piacere, pur se qualitativamente meno intensi, vicini o presenti. "Così gli uomini si applicano a' beni presenti benchè falsi, non curandosi de'mali *avvenire*...Per l'istessa ragione non si vogliono affrontare i mali presenti, tuttocchè piccioli, e sovente falsi, malgrado che siano sorgente di beni futuri" (34).

C'è un calcolo dei piaceri che non è fatto dalla ragione, ma che viene imposto dalla natura del piacere e dalle circostanze nelle

32) *Analisi*, p.43.
33) *Ivi*, p.44.
34) *Ivi*, p.45.

quali si presenta. L'obiezione che "gli uomini si determinano ad agire ed a volere dietro la sanzione dell'intelletto" (35), è, per Lomonaco, inconsistente. L'intelletto stesso, infatti, non è, come si è visto, che una versione della sensibilità. Esso serve la sensibilità, come la ragione, per Hume, serve le passioni (36).

"Si può dunque concludere, che un principio *determinante* in noi non esiste, e che tutte le nostre *azioni* e *volizioni* siano figlie della forza del *sentimento*; che sì la vita morale, come la fisica siano passive, e soggette alle medesime leggi" (37). Il determinismo di Lomonaco è, dunque, radicale; tanto radicale, che lo stesso autore farà fatica a restargli del tutto e sempre coerente.

LE PASSIONI. La base fisiologica del senso morale sono le passioni. Queste hanno, per il mondo morale, una importanza analoga al movimento, per il mondo fisico.

La teoria lomonachiana delle passioni non ha nè la profondità di analisi nè la sistematicità di Hume o di Hobbes. Ma, come si è detto, a lui interessa cogliere i nessi fra sensibilità e passioni attraverso l'esame dei movimenti fisiologici dai quali esse scaturiscono. Pur concordando con Hume nel ricondurre le passioni alla classe delle sensazioni (38), Lomonaco, medico-filosofo, lo spiega in questo modo: "Le passioni si possono rapportare alla classe delle sensazioni, giacchè sono sentimenti forti e energici che commuovono l'intera macchina animale, o per parlare con maggior esattezza, *sono moti impetuosi che prodotti dall'urto degli oggetti esterni, ingombrano la vitalità e principalmente il sistema dei fluidi, la cui circolazione accelerano o ritardano*" (39).

35) *Ivi*, p.46.
36) "La morale suscita le passioni e produce o impedisce le azioni. La ragione di per se stessa è del tutto impotente in questo campo...la ragione è del tutto inerte, e non può mai nè produrre nè impedire un'azione o un'affezione" (HUME, *op.cit*, pp.483-84).
37) *Analisi*, p.47.
38) "Le impressioni originarie di sensazione sono quelle che sorgono nell'anima, senza che alcuna percezione le preceda, dalla costituzione del corpo, dagli spiriti animali, o dal contatto di oggetti con gli organi esterni. Le impressioni secondarie, o di riflessione, sono quelle che provengono da alcune di quelle originarie, o direttamente o per il frapporsi delle loro idee. Al primo tipo appartengono tutte le impressioni dei sensi e tutti i dolori e i piaceri corporei: al secondo tipo appartengono le passioni e le altre emozioni che a esse assomigliano" (HUME, *op.cit*, p.289).
39) *Analisi*, p. 279.

L'automatismo cartesiano è ripreso da Lomonaco, ma dalla sua concezione scompare *l'anima* come soggetto di passioni (40). Esse non sono più mali dell'anima o dello spirito, sia pur causati dalle forze meccaniche che agiscono nel corpo, ma sono puri e semplici moti del corpo, secondo la più rigorosa impostazione materialistica di un La Mettrie (41) e di un d'Holbach (42).

Lomonaco descrive così il processo fisologico delle passioni: "Allorchè l'immagine di un oggetto impressa nel cervello, reca piacere e dolore, la fantasia incomincia ad agire, e gli spirti vitali si portano verso quei nervi che dilatano e contraggono gli orifici del cuore, agitando quelle parti, dalle quali esce il sangue. Onde questo fluido rarefatto, o condensato, diviene più o meno veloce. Per questo motivo, tutte le fibbre ricevono una scossa la quale si comunica per gli punti i più remoti della periferia del corpo umano" (43).

Tale descrizione mette soprattutto in rilievo il ruolo dell'im-

40) È opportuno richiamare alcune espressioni di Cartesio, tolte dal trattato *Le passioni dell'anima* (1549), che consentono di cogliere la diversità del discorso lomonachiano: "..non vi è miglior cammino per giungere alla concezione delle nostre passioni che quello di esaminare la differenza che vi è tra l'anima e il corpo, al fine di conoscere a quale dei due si debba attribuire ciascuna delle funzioni che sono in noi...Dopo di aver considerato in che cosa le passioni dell'anima differiscono da tutti gli altri suoi pensieri, mi sembra che si possano definire, in generale, come percezioni o sentimenti o emozioni dell'anima che vengono riferiti particolarmente ad essa, e che sono causati e mantenuti e fortificati da qualche movimento degli spiriti...Bisogna notare che l'effetto principale di tutte le passioni negli uomini è che esse incitano e dispongono la loro anima a voler le cose alle quali esse preparano il corpo..." (CARTESIO, *Le passioni dell'anima*, p. I, 2, 27,40, trad. di S. Caramella, in *Grande Antologia Filosofiça*, cit., vol.XII, pp. 487-491).

41) Di J.O.DELAMMTRIE: "E inutile declamare intorno al dominio della volontà: contro un ordine che essa dà, cento volte subisce il giogo. E che c'è di strano se il corpo obbedisce nello stato di salute, quando vi è costretto da un torrente di sangue e di spiriti, e la volontà ha per ministri una legione invisibile di fluidi più vivi del lampo e sempre pronti a servirla? Ma siccome il suo potere si esercita tramite i nervi, così è per opera di questi che essa è fermata" (*L'uomo macchina e altri scritti*, a cura di G.Preti, Feltrinelli, Milano, 1973, p.69).

42) P-H DIETRICH barone di HOLBACH (1723-1789) pubblica nel 1770 il *Sistema della natura*, definito la Bibbia del materialismo, in cui diffonde una concezione rigorosamente materialistica e atea della natura, dell'uomo e della società. Respinta come falsa la distinzione fra *uomo fisico e uomo spirituale*, fonda tutta l'attività umana sul temperamento originario che è il risultato di agenti fisico-chimici che determinano la formazione dell'uomo fin dal seno materno. "L'uomo è un essere puramente fisico; l'uomo morale non è altro che un essere fisico considerato da un particolare punto di vista, cioè relativamente a qualcuno dei suoi modi di agire, dovuti alla sua particolare organizzazione. Ma questa organizzazione non è l'opera della natura?.. le sue azioni visibili, allo stesso modo che i movimenti invisibili eccitati nel suo interno, provenienti dalla volontà e dal pensiero, sono ugualmente effetti naturali, conseguenze necessarie del suo meccanismo specifico e dagli impulsi che riceve dagli esseri dai quali è circondato" (*Sistema della natura*, a cura di Antimo Negri, UTET, Torino, 1978, p.88). Per quanto riguarda l'anima d' Hollach è esplicito; "Più si riflette e più ci si convince che l'anima, ben lungi dal dover essere distinta dal corpo, non è che un corpo essa medesima, considerata relativamente a talune delle sue funzioni e a tuluni motivi di essere e di agire di cui è suscettibile, finchè gode della vita" (*Ivi*, p.155).

43) *Analisi*, p.279.

magine dell'oggetto esterno che, per mettere in moto le varie facoltà, deve produrre piacere o dolore. Non è l'oggetto in quanto tale che ha il potere di piacere o di dispacere, ma è la sua immagine, cioè l'oggetto che arriva al cervello attraverso il filtro della sensibilità. La sensibilità determina, propriamente, il piacere o il dolore; ma questi, in quanto tali, sono soltanto sensazioni. Per diventare passioni devono appetire l'oggetto il quale promuove il desiderio e muove all'azione una sensibilità "sensibile" alla attrazione. La sensibilità delle fibre e le qualità dell' oggetto producono l'urto passionale e lo graduano nella vasta gamma della intensità che può andare dal semplice inefficace desiderio fino al vero e proprio delirio. Esempi di delirio dovuti a violenta intensità di passioni? "Tal era lo stato di Alessandro, quando nel colmo dell'*ambizione* piangeva, per aver intesa l'esistenza di più mondi. Tal era quello di Silla, mentre immolava cento mila romani alla *vendetta*. Tal era quello di Caligola, allorchè per *odio* dell'umanità, desiderava che il genere umano avesse una sola testa, perchè gliela potesse troncare" (44). Così come "la soverchia sensibilità della fibbra produce l'incostanza delle passioni" (45).

L'analisi fisiologica di Lomonaco si precisa nella descrizione del meccanismo animale che impegna i centri della sensibilità nella vita delle passioni. "Per meglio comprendere le verità esposte, giova riflettere, che nel sistema nervoso vi sono i *gruppi* dei nervi, i quali si ritrovano nelle tre regioni del *cuore*, dello *stomaco* e del *cervello*, centri interni al sentimento, come altrove si è detto. Quando si è dominati da qualche violenta passione, la loro reciproca comunicazione e diramazione producono un urto rilevante in tutta l'economia animale. La principale agitazione si sente nel cuore, centro del moto del sangue onde ne nascono i moti di *concupiscenza* e d'*irascibilità*; le fibbre del cervello partecipano dell'urto, e l'*immaginazione si riscalda*; una sensibile pressione accade nello stomaco; per cui la funzione digestiva si agevola o si ritarda, come avviene nella *letizia* o nella *tristezza*" (46).

Tutto questo per arrivare a contestare a Cartesio l'errore di aver creduto che la sede delle passioni fosse la testa (la ghiandola pineale) e di aver scambiato, per questo motivo, una sensazione come la meraviglia, per passione. Per Lomonaco, la sede delle passioni è il cuore, mentre il cervello è sede delle idee e "a misura che i nervi del cuore sono più *sensibili* e le fibbre più *irritabili*,

44) *Ivi*, p.280.
45) *Ivi*, p. 288.
46) *Ivi*, p. 281.

così l'animale è esposto alle passioni" (47). Quando il cuore si "indurisce" o sopraggiunge una paralisi dei suoi nervi, si inaridiscono anche le passioni. E a sostegno di questa tesi, fa i nomi di Boerrhaave, Malpighi ed Haller.

La dinamica delle passioni è sostenuta da tre fattori correlati: "l'*oggetto esterno* che stimola la sensibilità, il *desiderio* di farne l'acquisto, e per conseguenza la *privazione*" (48). Di per sè il possesso dell'oggetto dovrebbe portare alla estinzione della passione. Ma la dialettica dei bisogni è inarrestabile, in virtù della legge dell'*azione*, per cui la sensibilità tende continuamente a superare le nuove privazioni che si generano dal profilarsi di nuovi bisogni. L'azione, infatti, è il principio della conservazione degli esseri in vita. Nella natura, tutto è movimento; una quiete definitiva è inaridimento e morte. La vitalità della passsione sta nel rigenerare continuamente se stessa in una specie di inseguimento dell'oggetto il cui possesso è soltanto una meta provvisoria nel cammino dell'inestinguibile desiderare.

Il desiderio non è una passione vera e propria, ma è da vedersi piuttosto come la spinta o la molla delle passioni. Esso è una appetizione indeterminata le cui determinazioni, dovute ad oggetti particolari, corrispondono a bisogni concreti ma circostanziati. Se il desiderio presuppone l'oggetto e, quindi, sembra essere indotto, il desiderare è elemento costitutivo della sensibilità ed assume, per questo, il carattere di legge della natura umana; legge che si esprime in tutta la serie dei comportamenti che tendono alla conservazione e alla felicità. "Essendo una verità incontrastabile, che come si appaga un desiderio, così ne insorgono nuovi altri, in maniera che non si è mai nel caso di una piena contentezza; ne segue, che per legge inalterabile gli *acquisti e' bisogni*, il *possesso e' desideri*, i *piaceri e'dolori*, i *beni e'mali* sono gl'ingredienti che entrano nell'impasto dell'umana felicità" (49).

Ma tale "impasto" - si affretta a precisare Lomonaco - se, come si vedrà, non deve sfuggire all'intervento di altri fattori, è essenzialmente inserito in un sistema di proporzioni cosmiche, dal quale non si può prescindere, senza scivolare in un inganno di prospettiva che altererebbe riduzionisticamente la stessa possibilità di comprensione della natura umana. Tale sistema si regge sulle leggi di un necessario movimento in cui la natura umana si inserisce per sua stessa costituzione fisica. "Nella macchina umana alligna

47) *Ivi*, p.282.
48) *Ivi*. Cors. nel testo.
49) *Ivi*. p. 284. Cors. nel testo

una dose di *attività*, ch'è il prodotto del moto de' fluidi; e di una certa quantità di *calorico*, il quale è sparso per le parti interne ed esterne del corpo. Perlocchè tutti gl'individui, lungi di essere in uno stato d'inerzia, hanno un pendio invincibile ad *agire*. E comechè le posizioni sono *conati* e *sforzi* naturali, ne segue che non vi ha persona, la quale non si dia in preda a qualche affetto" (50).

Universalità e individualità delle passioni, insieme al loro carattere fisiologico, fanno sì che il problema della morale sia, al tempo stesso, universale e individuale: universale nella sua impostazione, individuale nelle sue concrete soluzioni.

IL VERO PRINCIPIO DELLA MORALE.

Se le passioni sono il fondamento organico della morale, questa, però, non consiste nel vivere secondo le passioni. Dalla esposizione che si è fatta, le passioni appaiono come fattori del meccanismo fisiologico e, in quanto tali, volte a rafforzare quel determinismo etico che esclude il principio "determinante" a favore del tutto "determinato".

Ma c'è una espressione di Lomonaco, che fa compiere una svolta al suo pensiero in un senso antideterministico e antimeccanicistico. È questa: ".....senza il fuoco delle passioni, gli esseri umani non sarebbero che pure macchine" (51). Le passioni avrebbero, allora, una duplice funzione: da una parte, muovere la "macchina", dall'altra, portarla fuori dal meccanicismo; il che vuol dire, in un certo senso, portarla fuori da sè stessa.

La contraddizione non si risolve se non tenendo presente la finalizzazione etica delle passioni: il bene, la felicità dell'uomo. Esse sono delle forze, delle energie che, in sè, prescindono da valutazioni; sono delle oggettività fisiologiche che devono, comunque, commisurarsi e coordinarsi con tutte le altre che costituiscono la natura umana, per la realizzazione dell'uomo anche a livello morale e politico. La facoltà con la quale le passioni debbono principalmente coordinarsi, anche attraverso la conflittualità, è l'intelletto: un intelletto assunto da Lomonaco come si-

50) *Ivi*, p.285.
51) *Ivi*, p. 278.

stema di idee, che, mentre corre il rischio di essere sconvolto dalla forza cieca delle passioni, può, anche, dominarla. Tale dominio, però, esige che venga giustificato da un interesse (o da una passione) superiore, verso la quale la natura dell'uomo, nel suo insieme, è già orientata: la sua conservazione o la sua felicità. "Comechè le passioni offuscano l'intelletto, e per conseguenza trasformano l'uomo da essere *calcolante* in *meccanico*; ne siegue, che quando elle non sono guidate dalla ragione, divengono la sorgente della propria infelicità, e spianano la strada al delitto. Sicchè le passioni possono essere utili o nocive, a misura che noi sappiamo regolarle, o pure sconsigliatamente ci facciamo da loro trasportare e sedurre" (52).

Viene richiamata, qui, la ragione-calcolo e si comprende il vero motivo per cui le idee possono e debbono trasformarsi in sentimenti, in sentimenti calcolati. E si capisce, anche, come esse possono diventare sentimenti, assumendo la "sentimentalità" dalle passioni.

La morale - dice Lomonaco - ha per oggetto "di rivolgere le passioni al bene privato degli individui ....." (53). Essa consiste, nella scienza del calcolo delle passioni in rapporto al fine; ed una passione calcolata è virtù.

L'uomo macchina è un sistema di bisogni e di passioni che, se lasciati alla loro forza, portano alla formazione di "alcuni *centri della sensibilità*, ciascuno de' quali assorbe quella degli altri" (54) e si pone come dominante, sicchè l'uomo "trova la propria distruzione nell'esercizio medesimo delle sue forze" (55). L'ordine viene alterato, l'equilibrio umano distrutto. Ecco perchè Lomonaco non esita a dire, pur sembrando allontanarsi dal suo naturalismo: "Bisognerebbe dunque menare una rivoluzione nel fisico dell'uomo, per migliorarlo" (56). Tale rivoluzione, tuttavia, non sarà attuata al di fuori della natura o da agenti soprannaturali, ma dentro di essa, sorvegliando le sue forze e portandole ad un calcolato equilibrio, che è quello cui, la natura stessa, considerata nel suo insieme, tende e per raggiungere il quale, ha in sè le necessarie potenzialità. Il senso morale e l'istinto della conservazione sono fra queste.

Preso alla lettera, il discorso di Lomonaco potrebbe apparire ancora condizionato da un certo dualismo come, ad esempio, quel-

52) *Ivi*, p. 287.
53) *Ibidem*.
54) *Ivi*, p.298.
55) *Ivi*, p.304.
56) *Ivi*, p.288.

lo fra passione e virtù, o quello fra natura fisica e natura morale. In realtà la virtù non è altro che passione regolata, e la natura morale non altro che la natura fisica equilibrata.

La preoccupazione di Lomonaco è quella di dimostrare "che la morale, o sia la scienza del giusto è riposta nella natura, e non già ne' capricci umani" (57). E infatti la morale, qui definita come "scienza del giusto", deve respingere ogni eteronomia volontaristica, per poter essere legge alla volontà. D'altronde la stessa idea di "giusto" è tale da esigere rapporto e proporzione fra una molteplicità di individui i quali, in quanto singoli, sono naturalmente inclini all'utile egoistico. Lomonaco così si spiega: "Si è osservato che l'uomo è un complesso di *facoltà* e di *bisogni* effetti della *sensibilità*. Or l'esercizio delle *facoltà* e la restrizione de' bisogni rendono l'uomo felice, giacchè la felicità consiste nell'*appagamento de'desideri*. Sicchè la *fortezza* e la *temperanza* sono i principali strumenti del nostro ben essere" (58).

L'introduzione della fortezza e della temperanza, due delle principali virtù platoniche, che rendevano possibile la giustizia, può appirire, qui, improvvisa e inspiegabile. Bisogna però ricordare quanto è stato detto a proposito dei bisogni come fattori di modificazione della sensibilità e l'ammonimento lomonachiano a restringere la sfera dei bisogni se non è possibile moltiplicare le forze per soddisfarli. Qui, però, il discorso assume una valenza di norma imposta dalla analisi delle stesse facoltà naturali. "Le *facoltà* costituiscono i *diritti* che sono naturali potenze. Si vive beato e contento, quando i *diritti* si possono esercitare. Nel caso contrario, dallo stato d'*attività* si passa a quello d'*annientamento*; per cui l'*ozio* è opposto all'individuale prosperità, ed è amico del delitto. Ma bisogna esercitare le facoltà fino ad un certo limite, il quale comincia dal punto della propria conservazione, e termina a quello della conservazione altrui. Nell'effetto appunto di un tale rapporto indistruttibile consiste la *legge*" (59).

La nozione di diritto come potenza naturale è spinoziana (60)

57) *Ivi*, p. 307.
58) *Ivi*, p.305.
59) *Ivi*, pp. 305-6.
60) Cfr. B.SPINOZA, *Trattato teologico politico*, cap. XVI, in cui tra l'altro è detto: "...la potenza della natura è, infatti, la stessa potenza di Dio, il quale ha su tutte le cose un supremo diritto. Ma, siccome, d'altra parte, la potenza universale di tutta la natura niente altro è che l'insieme della potenza di tutti gli individui, ne segue che ciascun individuo ha un sommo diritto su ogni cosa che è in suo potere; cioè che il diritto di ciascuno si estende dove può giungere la sua particolare potenza...Il Diritto naturale di ogni uomo viene definito, così, non dalla sana ragione, ma dalla cupidigia e dalla potenza" (*Trattato teologico-politico*, a cura di S. Casellato, La Nuova Italia, Firenze, 1971, pp.269-271).

e ripresa da Hobbes (61). E l'andamento del ragionamento di Lomonaco segue quello dei due filosofi, mantenendosi, però, nell'ambito della giustificazione della genesi naturale della legge morale, senza arrivare a giustificare l'origine contrattualistica dello Stato.

La non osservanza della legge del limite porta alla prevaricazione e al disordine; come pure la crescita incontrollata dei bisogni, andando oltre le individuali forze di appagamento, porta ad asservire altre forze ai propri bisogni. Di qui l'origine della ineguaglianza e della ingiustizia che nascono proprio dalla intemperanza dei desideri. Il passaggio dalla intemperanza all'egoismo è immediato, e l'egoismo è il *virus* mortifero della morale.

Da ciò segue che "sì il limitato esercizio de' diritti, o sia la *fortezza* come la *temperanza*, costituiscono la virtù, la quale non è che lo sforzo di far combaciare le nostre azioni con la propria e l'altrui felicità. Quindi ne risulta la *giustizia* ch'è il rapporto di *eguaglianza* de' diritti. La facoltà di esercitarli è la *libertà*" (62).

Così i termini essenziali della morale: passione, ragione, norma, virtù, libertà, sono fissati in un rapporto coordinato. Con questi elementi a disposizione, Lomonaco cerca di gettare le basi della morale come *scienza* del giusto, cercandone la legge, ancora una volta, nel mondo fisico.

È possibile ridurre la morale a scienza, con tutti i caratteri di esattezza, certezza, rigore logico, universalità, previsionalità che una scienza deve avere? Il problema non è Lomonaco a porlo per primo; ma era già presente nella filosofia empirista ed illuminista, legato ai tentativi di estendere ed applicare il modello newtoniano di scienza a tutti i campi del sapere. Egli, infatti, si richiama a Locke: "Il celebre Giovanni Locke fu di avviso...che la morale si possa ridurre alla stessa esattezza della geometria" (63). Il testo lockiano cui Lomonaco, senza citare, si riferisce, è quello del capitolo conclusivo del *Saggio*, in cui il filosofo si attarda a proporre i rimedi alle imperfezioni del linguaggio e all'abuso delle parole che sono fra le cause dell'imperfetto conoscere. Dopo aver sottolineato che le idee morali appartengono ai modi misti e che questi "sono per lo più combinazioni di idee che la mente mette

61) Cfr. T.HOBBES, *Leviatano*, parte I, cap.XVI, dove si trova questa definizione: "IL DIRITTO DI NATURA, che gli scrittori comunemente chiamano *jus naturale*, è la libertà che ogni uomo ha di usare il suo potere, come egli vuole, per la preservazione della propria natura, vale a dire, della propria vita e, per conseguenza, di fare qualunque cosa nel suo giudizio e nella sua ragione egli concepirà essere il mezzo più atto a ciò" (*Leviatano*, trad. G.Micheli, La Nuova Italia, Firenze, 1976, p.124)
62) *Analisi*, p.307.
63) *Discorsi*, p.69.

assieme di sua propria scelta", Locke inferisce sulla responsabile negligenza degli uomini se, in questi settori, non si perviene ad una conoscenza esatta. "Poichè il significato preciso dei nomi dei modi misti...possono essere chiaramente conosciuti, non essendo cose di natura ma di fattura umana, è segno di grande negligenza e cattiva volontà discorrere in modo incerto ed oscuro delle cose morali; cosa che è invece più perdonabile quando si tratta di sostanze naturali, nelle quali difficilmente potranno essere evitati termini dubbi...Proprio su questa base oso affermare che la morale è suscettibile di dimostrazioni, non meno della matematica: poichè la precisa essenza reale delle cose morali che le parole rappresentano può essere perfettamente conosciuta, e perciò scoperta con certezza la conseguenza ed incongruenza delle cose stesse, - nel che consiste la conoscenza perfetta" (64).

Come si vede, Locke parla di un'arte combinatoria formalmente perfetta che, per garantire la certezza e la verità delle idee miste, presuppone, non diversamente dalla analisi cartesiana, la certezza e la verità delle idee semplici. Lomonaco non può essere d'accordo, su questo, con il filosofo empirista, dato il suo scetticismo gnoseologico che coinvolge, come si è visto, le stesse idee semplici. Qui, però, restando sullo stesso terreno di Locke, si limita a notare la impossibilità di una morale geometrica, per la natura assolutamente unica del linguaggio della geometria "pel quale ogni parola è incarnata colla sua idea chiara, lampante, ed eterna", e per il carattere esclusivamente logico della idea geometrica; mentre l'idea morale è, comunque e sempre, di natura empirica. "Il pensiero di Locke si potrebbe eseguire allorchè si effettuasse il disegno che Leibnizio aveva concepito di un dizionario filosofico, o pure la stragande idea di Vico di un dizionario mentale comune a tutto il genere umano. In tal caso essendovi nelle scienze morali gli assiomi e le definizioni, non si darebbe campo alla stravaganza delle ipotesi...Con un linguaggio depurato da equivoci, l'intelletto potrebbe metodicamente formar le sue combinazioni; disporre come in un quadro tutte le idee elementari, poggiarle sopra principi innegabili; poi scandagliare gli attributi delle quantità già determinate; quindi procedere da una in un'altra verità, accrescere così le sue forze interne con le forze de' sogni, ed architettarsi la più utile delle scienze" (65).

64) J.LOCKE, *Saggio sull'intelligenza umana*, Latera, Bari, 1972, III, p. 159.
65) *Discorsi*, pp.69-70. Può meravigliare che Lomonaco, interessato ad una morale geometrica, non citi Spinoza, autore di una *Ethica more geometrico demonstrata*. Ma il filosofo olandese non è un empirista e la sua metafica è troppo lontana dall'ambito sensista in cui si muove Lomonaco.

La morale è, per Lomonaco, "la più utile delle scienze" perchè è la scienza del giusto, e la giustizia è una forma di armonia, di equilibrio che garantisce la coesistenza delle singole parti in un tutto. Modello supremo di tale giustizia è il cosmo che, ad onta della diversità degli elementi, si mantiene nell'ordine e nell'equilibrio perchè li sottomette tutti a leggi immutabili. Il "morale" non è scisso dal "fisico"; e non soltanto dal fisico dell'uomo, ma dal fisico in quanto tale, dal fisico che contiene le leggi fondamentalissime dell'essere.

Il pensiero di Lomonaco, a riguardo, è di rara chiarezza. "Benchè però la morale per mancanza di una lingua filosofica non abbia l'evidenza delle matematiche, pure si può collocare sopra una base solida, inconcussa, e da soprastare anche alle rovine del creato; si può ridurre ad un principio dal quale derivi la catena delle idee che interessano in benessere dell'uomo. Esso è appunto che la reazione corrisponde all'azione; verità cardinale da cui risultano tutte le leggi del mondo fisico, e da cui debbono e possono risultare tutte le leggi del mondo morale" (66).

È questo il *vero principio della morale*, mediante il quale l'etica umana non si sovrappone alla natura, ma è ad essa legata e da essa governata secondo quella giustizia che spiega "la corrispondenza delle cause cogli effetti, la corrispondenza delle parti col tutto, l'inalterabilità dell'ordine mondano" e il "natural legame fra il delitto e la pena, fra la virtù e la ricompensa" (67). Esso corrisponde all'apotegma de' fisici: *actioni aequalis est reactio*, ma anche all'evangelico *qua mensura mensi eritis, remetietur et vobis*, espressamente richiamato dal Lomonaco, e al quale aggiunge la forte sottolineatura: "ecco l'ordine della natura, ecco il compendio della storia dell'uomo" (68), nella quale si deve leggere la radicale unità fra natura e storia.

Il meccanismo *dell'azione e della reazione* è ottimisticamente illustrato da un Lomonaco che poi, tutto sommato, non è affatto un ottimista, se le sue pagine trasudano di acre polimica contro lo stato delle cose e si velano spesso di profonda malinconia e delusione. Ma egli crede indefettibilmente nella forza della natura la quale è capace, alfine, di rimettere giustizia anche dove passioni eccedenti, le quali sono esse stesse espressione di tale forza, sembrano sconvolgerla e rovesciarla.

"I benefici producono necessariamente benevolenza ed amo-

66) *Ivi*, p.70.
67) *Ivi*, p. 71.
68) *Ibidem*.

re; i malefici, rancore ed odio. Per la forza espansiva di cui sono dotati gli enti, tutto è collisione così nel fisico, come nel morale...La riconoscenza destando soddisfazione, unisce i cuori; l'ingratitudine genera nausea, gli allontana anche nel tartaro malgrado il passaggio del fiume Lete....Chi vive secondo l'equità acquista stima, rispetto e gloria; chi opera con intenzioni piene di dolo, baratta la reputazione, l'onore, la fama, ed è scomunicato presso tutti i popoli della terra....Vacillando la buona fede e la giustizia, basi di tutte le virtù, rovesciano i patti privati, e conseguentemente il patto pubblico: aggregazione delle forze e delle menti di ciascuno...*Qui gladio ferit, gladio perit.* Come rimbalza un corpo elastico violentemente percosso, così gli uomini mal trattati, levano fiamme di sedizione...In forza dello stesso principio di azione e reazione chi vuol essere temuto abbisogna che tema; chi aborre è aborrito; chi si dà mal fare, è perduto. L'autore infelice di un primo delitto è nella necessità di commetterne altri: minacciando egli terrore sulle teste di pochi, solleva gli odi dell'universale contro di lui: paventato da tutti, si riduce agli estremi di paventare ciascuno, avverando quel sublime di Seneca nell'Ercole furioso: *timet timentes*...La magnanimità con tutto il corteggio delle virtù produce il rispetto; il rispetto il timore legittimo; il timore legittimo, la modestia, la pace, la sommissione: ma la crudeltà efferata ove sradica i palesi misfatti, pianta gli occulti. Come crepa un vaso di acqua bollente se si chiude da ogni parte, così la natura umana quando non opera per le vie rette, sforza le oblique. Similmente colui che per un'insana impolitica albagia vuol essere da più degli altri, è da tutti bersagliato e schernito....Dal che si può dedurre che conviene moderare le stesse ottime qualità dell'animo. Se questo tende troppo verso la fortezza, si rende feroce; se troppo verso l'eroismo, rischia di diventare fanatico: se troppo verso l'amor della gloria dà manifesti segni di ambizione. Il mirabile spesse volte produce il ridicolo: ed il bello invano si cerca nello straordinario, bensì nella naturale semplicità, da cui risulta il vero, il sublime, il grande" (69).

La lunga citazione illustra abbondantemente la interpretazione del principio ed induce anche a cogliere la sua dimensione che non è individualistica.

69) *Ivi*, pp.71-77.

LA MORALE SOCIALE.

Il principio di *azione e reazione* è tale da non poter essere amministrato dall'individuo. Esso ha implicito un rapporto espansivo dell'azione con l'oggetto che, colpito dall'azione, reagisce con una forza proporzionata a quella del soggetto agente. L'azione è misurata dalla reazione nel momento stesso in cui la determina. Ecco perchè "la scienza del giusto è riposta nella natura, e non già ne' capricci umani" (70), e perchè la morale lomonachiana non si consuma all'interno della coscienza e dell'intenzionalità individuali, ma si caratterizza come *morale sociale*. Dove "sociale" non sta ad indicare la socialità del principio; ma soltanto il campo in cui esso agisce. La precisazione è di rilievo per non trasformare il naturalismo etico di Lomonaco in un sociologismo che veda la società all'origine del principio etico e sua amministratrice. La società, per un Lomonaco groziano e vichiano, non è arbitra del giusto. Essa non esprime alcuna "volontà generale" che si ponga come principio e norma; ma soggiace essa stessa al principio di natura, sia pur elevandolo dal livello puramente fisico a quello della moralità.

Il passo più significativo in cui viene evidenziato il carattere sociale della morale, è il seguente: "Allorchè la *legge* si vuo' violentare, ne nasce la *collisione* e il *disordine*. Un corpo che si sforza di agire contro un altro è respinto dalla forza di *reazione*. Dell'istessa guisa un uomo, che vuo' usurpare le altrui *facoltà* e *diritti* è rimbalzato. Sicchè i rapporti di disuguaglianza sono contrari alla natura. Ma qual'è la misura delle *facoltà*? Questa è la somma de'*bisogni* naturali. Quando i *bisogni* aumentano in guisa che oltrepassano le *forze*, costringono l'individuo ad invadere quelle degli altri esseri morali e partoriscono l'*ingiustizia*. L'*ingiustizia* dunque non solo può derivare dalla *nullità* o *sregolatezza* dell'esercizio delle forze, ma anche dall'*intemperanza* de' desideri. Ed a misura che l'*intemperanza* cresce, così fortificandosi la forza *concentriva*, ed indebolendosi la *diffusiva*, ne nasce l'*egoismo*, il quale estingue ogni germe di pietà, da cui la pratica della morale dipende" (71).

70) *Analisi*, p. 30.
71) *Ivi*, p. 306.

Vi è un fondamento universale della morale, costituito dall'eguale numero di bisogni e di diritti i quali sono distribuiti dalla natura in modo da garantire una eguaglianza orginaria fra gli uomini; eguaglianza che li rende, tutti, allo stesso titolo, meritevoli di felicità. Quando si determinano i "rapporti di disuguaglianza", ci si allontana dalla natura e si compromette il conseguimento del bene morale che dovrebbe essere naturalmente corrispondente alla "somma de' bisogni naturali".

La crescita incontrollata dei bisogni individuali genera uno scompenso che trasforma il diritto in privilegio e la facoltà in forza. Ma produce, altresì, un male più grave che è quello di far apparire il vizio virtù, corrompendo alla radice ogni possibile rapporto etico. Ecco perchè la *intemperanza*, da una parte, e la *nullità* dall'estremo opposto, sono le radici dell'albero genealogico dei mali. " Non sono stanco di ripetere, che il convenevole *esercizio* delle nostre *facoltà* e la *temperanza de' desideri* sono l'eterna sorgente, da cui sgorgano la *virtù*, il *piacere*, la *felicità*; e che da' vizi opposti scaturiscono i *delitti*, le *miserie* ed i *mali*" (72).

La natura, dando agli uomini un ugual numero di bisogni e di diritti, li ha forniti anche di criterio etico per il soddisfacimento dei primi e per l'esercizio dei secondi. Si può dire che la legge azione-reazione trova la sua valenza etico-sociale nel sentimento della eguaglianza "così ben piantato nel nostro cuore che quando alcuno osa svellerlo o soffocarlo, si pone in guerra cogli uomini e con gli Dei" (73).

Il tema della eguaglianza non conduce il filosofo sulla strada di Rousseau, nè si risolve nell'auspicare una forma di socialismo che riduca la proprietà privata a possesso comune dei beni. Anzi, a tale riguardo, il suo pensiero è esplicito nel riconoscere il valore della proprietà come "necessaria pietra fondamentale dello stato sociale" (74). D'altronde tutto il pensiero di Lomonaco, imperniato sul dinamsmo dell'azione e delle passione, è contro la interpretazione della eguaglianza come uniformità degli individui: "Sicchè chiunque si ostina alla perenne uniformità, urta irreparabilmente nel male metafisico, come in uno scoglio" (75).

L'eguaglianza lomonachiana, allora, deve essere interpretata come criterio per stabilire il rapporto *giusto* fra azione e reazione in modo che questa non acceda quella e la prima non sia

72) *Ivi*, p. 307.
73) *Discorsi*, pp. 77-78.
74) *Ivi*, p.4.
75) *Ivi*, p. 36.

inferiore o superiore alla seconda. L'eguaglianza si risolve nell'equilibrio delle parti, pur mantenute nella loro diversità. È l'eguaglianza intesa, platonicamente, come misura dell'armonia e della giustizia, come rapporto proporzionale su cui soltanto si fonda l'ordine. Ecco come Lomonaco sintetizza, quasi in forma di legge, il concetto: "L'equilibrio ch'è il fondamento dell'ordine fisico, lo deve essere ancora dell'ordine morale, perchè la macchina mondana non rovesci, ma giri con armonia di movimenti. Senza equilibrio di passioni e di ragione non vi è felicità di uomo; senza equilibrio di poteri non vi è salute di corpo politico; senza equilibrio di forza centripeta e centrifuga non vi è ordine mondano" (76).

Tale eguaglianza è il vero fondamento naturale della giustizia, secondo il quale si rispetta il principio della proporzione fra azione e reazione, fra causa ed effetto. "Perciò - ribadisce Lomonaco - s'ingannarono gra gli antichi Protagora, Crizia, Archelao, tutti i Cirenaici, fra' moderni Obbes ed Elvezio nel credere che la giustizia sia figlia delle civili convenzioni, e non della natura. Essi confusero la giustizia universale colla particolare, quella ch'è indelebilmente stampata nei nostri cuori coll'altra ch'è scritta nelle pergamene; la prima immutabile, la seconda varia" (77).

È preoccupazione di Lomonaco, che si mette sulle orme di Seneca e di Cicerone, sottrarre la giustizia alla dipendenza dalle leggi spesso "dettate da' capricci e dalle passioni degli uomini, esseri vani, piccoli, incostanti, senza carattere" (78), e stabilirla sull'ordine eterno ed immutabile delle cose. "Una tal giustizia ch'è innestabile a' rapporti eterni delle cose, non è mai soggetta alle infermità, nè alla morte, non soffre alcuna metamorfosi, stringe il cielo colla terra. I suoi dogmi per esser vie più noti, son sanciti dalla religione che forza l'uomo alla conoscenza di un ente supremo; dalla filosofia che lo guida alla virtù; dalla scienza della legislazione che gli addita i mezzi per vivere nella città; dal gius delle genti che gli fa conoscere ed amare l'immensa famiglia del genere umano. Giove stesso china il capo agli immutabili decreti del fato, ed è costretto a geometrizzare, cioè ridurre tutto a ragione, proporzione, simmetria ed accordo" (79).

La giustizia, quindi, è geometria, cioè: razionalità, proporzionalità, simmetria, immanenti nella natura stessa delle cose. Così, Lomonaco offre la soluzione al problema posto da Locke e fonda

76) *Ivi*, p. 193.
77) *Ivi*, p. 86.
78) *Ibidem*.
79) *Ivi*, p. 87.

la morale non sulla opinione, ma sulla certezza. Come la geometria non è scienza fin quando considera punti e linee isolatamente, ma lo diviene quando li collega fra loro secondo criteri di razionalità emergenti della natura stessa dei punti e delle linee; così la morale si costituisce scienza quando geometrizza le passioni e le subordina alla razionalità della giustizia.

Il progetto razionale della giustizia, consistente nel far prevalere, come si è visto, l'eguaglianza fra azione e reazione, interessa ed impegna sia l'individuo nel campo, che solitamente viene chiamato il *foro interno*, della coscienza, sia i rapporti interindividuali, sia la legislazione sociale che di questi rapporti è garante e custode.

Lomonaco si dimostra poco interessato al primo aspetto, per il quale si limita ad osservare, anche qui sulle orme di Seneca, che il male, pur nascosto, porta in se stesso la propria condanna, così come il bene porta in sè il proprio premio, la propria approvazione. Il segreto del cuore umano non sfugge alla legge della equità, anzi ne è in qualche modo il tribunale più infallibile, in quanto il meccanismo azione-reazione agisce senza la mediazione di un giudice esterno che potrebbe ingannarsi. Ribadito il principio che "l'uomo che non vuol vivere secondo la natura, è dalla natura straziato in forza della stessa legge di azione e reazione" (80), Lomonaco ne fa l'applicazione al *foro interno*: "Ma se i delitti sono occulti...qual castigo strazierà il reo? Se non altro il carnefice del rimorso gli strazierà l'anima. Lo stesso sentimento di essersi rovesciato l'ordine, gli graverà la fronte di vergogna, di viltà, di confusione. Egli medesmo credendo la natura inviperita contro di lui, sarà ansioso di nascondersi come Caino alla sua presenza. Da pertutto vedrà inciso a caratteri indelebili: *tu sei scelerato*. In ogni angolo della terra sentirà fra terrore e disperazione suonar la campana funebre che gli annunzia: *tu hai finito*" (81).

Il disordine morale rende la natura vindice dell'ordine, così come avviene nel fisico umano: "Chi mangia troppo soffre coliche, indigestioni, dissenterie; chi molto poco soggiace alla consunzione. L'eccesso medesimo della salute produce assalti di apoplessia; lo scemamento trascina dietro a sè il languore: tal che si avvera lo *strictum et lassum* degli antichi, o sia la stenia e l'astenia de' moderni. Anche i principi della medicina sono azione e reazione!" (82).

80) *Ivi*, pp. 99-100.
81) *Ivi*, pp. 87-88.
82) *Ivi*, p.100.

Interessa, qui, notare il parallelismo tra il fisico e il morale, come corollario della loro comune dipendenza da un'unica legge e come elemento che evidenzia il punto di vista medico-filosofico da cui Lomonaco conduce la sua analisi.

Ma ogni passione che si traduce in azione, scavalca i recinti del *foro interno* ed invade, inevitabilemnte il *foro esterno*, il campo sociale che il singolo individuo non può impunemente accapparrarsi senza suscitare reazioni da parte di altri soggetti, di altre passioni. La morale diviene necessariamente sociale.

Nel campo dei rapporti interindividuali, il principio di azione e reazione agisce con una necessità che, andando oltre le intenzioni dei singoli, assicura, prima o poi, ad ogni azione la sua equa valutazione e garantisce l'alterno equilibrio delle "umane sorti". E questo anche perchè "tutti hanno un senso morale, che si può alle volte imbarbarire, altre volte corrompere, annientare non mai" (83). Tale senso morale, messo in moto dalle azioni, reagisce determinando una catena di atteggiamenti che si muove secondo una connessione che, per Lomonaco, ha la stessa sequenzialità logica dei fenomeni fisici. Nulla può impedire al cuore umano i suoi movimenti spontanei i quali, anche se non espressi, sono i veri portatori del giudizio morale. "Al cuore umano non si comanda nè con la mannaja, ne co'ceppi, nè colla forca" (84). La forza, se pur può sembrare avere ragione sulla condotta esterna degli uomini, non potrà prevalere sul loro senso morale, da cui è giudicata. "Ma la forza... allorchè è ministra della giustizia eterna, perpetua l'ordine; simile al potere esecutivo di una città, che colla spada sfoderata rassicurando l'innocenza e facendo impallidire il delitto, produce il bene comune. Allorchè poi la forza è ministra dell'ingiustizia, dà luogo alle reazioni, e crea la geometria de' movimenti morali" (85).

Tale geometria è quella già in massima parte descritta e che Lomonaco arricchisce di esemplificazione storica con l'intento di dimostrare la validità universale del vero principio. Così utilizza le lotte fra plebe e nobiltà a Roma e Firenze, per dimostrare che "l'eccessiva ambizione produce il sospetto; il sospetto il timore; il timore l'offesa", e che, quindi, "la guerra tra i mortali nasce dalla cupidigia e dalla paura", e che questa verità "è la chiave della storia e di tutte le discordie che arsero nelle repubbliche" (86). E

83) *Ivi*, p. 90.
84) *Ivi*, p. 75.
85) *Ivi*, p. 111.
86) *Ivi*, p. 77.

Cesare, trafitto in Senato, dimostra "come gli uomini fremono di ira e di vendetta contro chiunque voglia torreggiare sulle loro teste" (87), e che "l'altrui alterigia aizza naturalmente l'invidia: l'invidia, il livore; il livore, la ribellione e gli eccidj" (88).

La stessa sequenza necessaria di movimenti interiori avviene nel bene. E, si potrebbe dire, a maggior ragione, visto che tutto il complesso della vita morale trova la sua ragion d'essere nel fine positivo di portare la natura umana ad un progressivo miglioramento. "Il franco, il leale, il probo conquistano necessariamente l'altrui benevolenza ed amicizia" (89). E tale necessità è fondata nel cuore di tutti gli uomini per il fatto che "tutti impastati degli stessi elementi sono unisoni, e non discordanti fra loro; come le corde di uno strumento che, toccate le une, le altre rispondono"(90).

Certo la realtà effettuale non sempre offre il quadro del necessario riconoscimento della virtù. Ma la giustizia ha i tempi lunghi, più di quanto i giudizi umani possano abbracciare e le reazioni di esseri finiti possano vincolare. Sono i tempi stessi della storia o della eternità divina, ai cui giudizi, in ultimo, Lomonaco si appella. "Ma gli uomini sono così ribaldi, dirà qualche pessimista, che si compiaceranno di distillare veleni anche sul nome del giusto; ed in questo caso non vi è la Storia, la quale maestosamente assisa sulle rovine dei troni, forza i secoli a venerare la memoria del saggio sconosciuto, o balestrato da' suoi contemporanei? non vi è il tremendo tribunale di Dio, la cui sentenza non possono stravolgere nè causidici nè retori, nè semi-filosofi, nè semipoeti, nè calunniatori infamissimi?"(91).

Il richiamo a Dio, più che quello alla Storia, indubbiamente sorprende in un Lomonaco tenace difensore della immanenza e della autonoma efficacia del principio. A meno che non si voglia pensare che Dio stesso, più che garante della indefettibilità del principio, sia compreso nell'area della sua azione, come colui che *reagisce*, in modo tutto proprio, là dove fattori umani sono impotenti. Alla luce di tale interpretazione. è possibile comprendere l'altrettanto sorprendente riferimento al metafisico Leibniz e al suo "migliore dei mondi possibili ", su cui l'antimetafisico Voltaire aveva versato il suo sarcasmo, e a cui l'antimetafisico Lomonaco riconosce la grande qualità di equilibrare perfettamente

87) *Ivi*, p. 76.
88) *Ivi*, p. 78.
89) *Ivi*, p. 89.
90) *Ivi*, p. 90.
91) *Ivi*, p. 93.

il bene e il male pur nella subordinazione finalistica del secondo al primo. "Quindi acquista splendore la grande idea metafisica di Leibnizio, che Iddio dall'immensa piramide di tutti i mondi possibili prescelse quello in cui la mescolanza del bene col male ne risultasse il minor male col massimo bene. Ed il male nell'universo somiglia alle ombre nella pittura non che alla dissonanza nella musica, che influiscono al bello ed all'armonia" (92).

Queste digressioni metafisiche di Lomonaco potrebbero anche suggerire l'idea che il filosofo, rigido determinista nel campo fisico, ammetta, kantianamente, la esigenza metafisica in campo morale. Ma forse, più coerentemente, si può pensare che, figlio dell'illuminismo napoletano e di Vico, egli abbia conservato il riferimento vichiano al trascendente, ereditato e conservato dai vari illuministi partenopei. Ma, sarebbe far dire a Lomonaco più di quanto dice, insistere su questo tema.

In realtà il ricorso a Dio e allo stesso giudizio della Storia, ha soltanto il valore della *extrema ratio*, mentre, più concretamente la morale si risolve come scienza del calcolo al presente. Per questo Lomonaco fa propria la massima degli stoici: "*alterum non laedere, suum unicuique tribuere, honeste vivere*, la quale deve essere ritenuta"la base non solo del gius civile romano, ma anche della morale e della politica. Costumi, leggi, alleanze, paci, guerre, commerci, servitù, impero, tutto è contenuto in quella santissima trinità. Nè essa racchiude dubbio, incertezza, o mistero. Così tra uomo e uomo, come tra nazione e nazione è sempre un conto agevole a farsi: quanto mi togliesti? quanto mi hai restituito? quanto mi devi? Saremo amici se mi paghi, se poi mi vuoi truffare, addio requie, addio calma, addio pace e fratellanza fra noi"(93). È questa la legge-calcolo che rende possibile la *conservazione universale*, che è "il sospiro della terra e del cielo" e da cui nasce il diritto delle genti, corrispettivo umano delle leggi di natura. E Lomonaco, stringatamente, conclude: "Se i corpi fisici seguono leggi invariabili, non debbono seguirle i corpi morali? Una è la natura, una la mente, una la legge"(94).

L'attuazione di tale legge, per quanto attiene l'equilibrio sociomorale, è da Lomonaco affidata alle forze storiche che garantiscono la giustizia e fondano l'ordine. In modo particolare ai principi della giustizia distributiva, secondo i quali gli onori e gli uffici debbono rispondere ai meriti e alle capacità, e alla forza della le-

92) *Ivi*, p. 101.
93) *Ivi*, p. 109-110.
94) *Ivi*, p. 110.

gislazione che deve rimuovere le velleità di prevaricazione dell'ordine e promuovere la cooperazione alla felicità comune.

Per quanto riguarda il primo aspetto, esso è enunciato con chiarezza: "In forza dello stesso principio dell'azione e della reazione, all'uomo acceso di zelo per l'utile pubblico, saranno distribuiti i diritti che egli merita" (95). È il principio dell'*unicuique suum*, che a Lomonaco doveva stare particolarmente a cuore, se gli ha dedicato il cap. IX dei *Discorsi* intitolato: *Del collocare gli uomini al loro posto.*

Il capitolo non aggiunge molto a quanto già detto sul valore del principio, se non una ricca esemplificazione storica, che offre a Lomonaco l'occasione di ribadire che la giustizia, oltre ad essere la virtù base, è anche la *conditio sine qua non* per il fiorire di ogni altra virtù individuale e sociale, "perchè in uno stato dove vi sono leggi, ordini e costumi, ivi è giustizia; dove giustizia, base della civil mole, ivi gli uomini sono necessitati a divenir virtuosi, forti, magnanimi, e sommamente devoti alla patria" (96).

LA LEGISLAZIONE.

Il discorso, in tal modo, si sposta sull'altro fattore di giustizia: la legge.

Non deve meravigliare se, nel tentativo di esposizione del pensiero lomonachiano che si sta conducendo, l'argomento della legge viene inserito nel capitolo della Morale. Ciò è dovuto principalmente ai seguenti motivi. Primo: invano si cercherebbe negli scritti di Lomonaco una distinzione netta fra morale e diritto, nel senso che si vuole attribuire alla prima la competenza nel *foro interno* e al secondo quella nel *foro esterno*. Secondo: la politica , alla quale il filosofo dedica soltanto un capitoletto di quattro pagine (97), non viene distinta dalla morale, se è definita "morale degli stati" (98). Terzo: lo Stato e, quindi, l'attività legislatrice nel suo complesso, ha una precisa finalità etica che è la stessa attribuitagli da Platone: rendere migliori i cittadini e provvedere positivamente alla loro felicità, mantenendo, secondo il

95) *Ivi*, p. 91.
96) *Ivi*, pp. 291-92.
97) Cfr. *Analisi*, pp. 309-313.
98) *Discorsi*, p. 101.

pensiero del Filangieri, l'equilibrio tra il principio di forza e la morale. Infine la morale è vista da Lomonaco come la legge naturale sul cui fondamento soltanto sono giuste le leggi positive.

È importante, qui, sottolineare l'affinità della posizione lomonachiana con quella di A. Genovesi e la sicura influenza che il grande illuminista napoletano ha esercitato sul giovane lucano, come su tutti gli ingegni meridionali dell'età illuministica. Il Genovesi non formula una netta distinzione fra ordine giuridico e ordine morale, ritenendoli due aspetti dell'unica attività umana, ispirata da principi naturali che sono identici sia per il bene privato e contingente, sottoposto alla regola della morale, sia per il bene pubblico ed universale, sottoposto alla legge del diritto.

La questione pregiudiziale, dalla quale si deduce la necessità della legge, è se l'uomo sia naturalmente buono o cattivo. Essa aveva già avuto le classiche soluzioni di Hobbes e di Rousseau. Lomonaco fa propria quella del filosofo ginevrino, attestante la bontà dell'uomo allo stato di natura e la sua corruzione nello stato sociale, e da lui prende qualche elemento terminologico e le tappe e i motivi fondamentali della corruzione. Se ne distacca, però, nella impostazione e nelle intenzioni. Infatti, sembra non tener conto della ipotesi rousseauiana dello stato di natura, quanto piuttosto della vichiana età degli dei, vista, però, esclusivamente in rapporto ai bisogni e alle passioni insite nella costituzione fisiologica dell'uomo. Inoltre egli non intende descrivere la genesi della società, ma il complicarsi della macchina umana mediante la acquisizione di bisogni e passioni nuove e artificiali.

La tesi di fondo che Lomonaco potrebbe sottoscrivere senza esitazione è questa del *Discorso sulla origine della ineguaglianza*: "Che la maggior parte dei mali sono opera nostra e che li avremmo evitati quasi tutti conservando il modo di vivere semplice...uniforme e solitario che era prescritto dalla natura"(99). Ma sarebbe arduo ed improbabile fargli sottoscrivere ciò che immediatamente segue:"Se ella ci aveva destinati ad essere sani, oserei quasi affermare che lo stato di riflessione è uno stato contro natura, e che l'uomo che medita è un animale depravato" (100). Anche Lomonaco contrappone lo stato di ignoranza naturale a quello di "cultura", ma precisa subito che non si tratta della cultura o della ragione in quanto tale, ma della cultura delle società corrotte. Il che lascia supporre che non necessariamente la ragione condu-

99) J.J. ROUSSEAU, *Discorso sulla origine della ineguaglianza fra gli uomini*, trad. it. di M. Musarra, A. Ciuffrè, Milano, 1968, p.49.
100) *Ivi*, p.36.

ce alla depravazione. Ma si tratta, anche qui, di una ipotesi. Il dato storico è che l'uomo attuale è corrotto e che tale corruzione è stabilita dal confronto con quelle leggi di natura che solo la ragione è in grado di indagare ed affermare (101). "...un immenso intervallo separa l'individuo che si è conservato tale quale è uscito dalle mani della natura da quello delle società corrotte; che un lunghissimo spazio divide il puro ignorante dall'uomo il quale ha piene d'errori la testa, e 'l petto; che i primi conservando le qualità e affezioni *originali*, non deturpano nè nascondono il loro carattere; mentre gli altri pieni di *simulazione* e di *perfidie*, usano tante maschere, quante n'esigono il loro egoismo, i loro crescenti bisogni, il loro personale interesse" (102).

La causa prima dell'allontanamento dalla natura sta nel prevalere dell'*amor proprio* sull'*amore di sè*. Questo è la virtù tipica dell'uomo naturale, germe della sua felicità; l'altro è sorgente di vizi e di delitti. Anche qui si deve sottolineare il distacco del filosofo italiano dal francese. Da questi Lomonaco prende l'espressione "amor proprio" e ne conserva il significato negativo. Rousseau parla della ferocia dell'amor proprio, che rende l'individuo egoista, eccessivamente amante del proprio benessere, chiuso in se stesso al punto che, la vista di un simile che soffre, gli fa dire: "Muori, se vuoi, io sono al sicuro". "La ragione - spiega Rousseau - genera l'amor proprio, la riflessione lo fortifica; essa fa ripiegare l'uomo in se stesso....È la filosofia che lo isola"(103).

Per addolcire la ferocia dell'amor proprio, la natura ha fornito l'uomo del sentimento della pietà, vivo soprattutto negli animali e nell'uomo allo stato selvaggio, che, moderando in ogni individuo gli impulsi dell'amore di se stesso, concorre alla mutua conservazione di tutta la specie (104). Il prevalere dell'amor proprio sulla pietà porta fatalmente con sè la ineguaglianza e la guerra.

Lomonaco, come si è detto, contrappone all'amor di sè l'amor proprio. Le due espressioni, che potrebbero apparire tautologiche, indicano, invece, i due stati umani caratterizzati dalla evolu-

101) In Lomonaco manca il riferimento al "selvaggio" come colui che dimostra al presente la vita allo stato originario. Riferimento che, invece, ha importanza in Rousseau: "L'esempio dei selvaggi, che sono stati trovati quasi tutti in questo stato, sembra confermare che il genere umano fosse fatto per restarvi sempre; che questo stato è la vera giovinezza del mondo e che tutti i progressi ulteriori furono in apparenza altrettanti passi verso la perfezione dell'individuo, ma in realtà verso la decrepitezza della specie". (*Discorso sulla origine della disuguaglianza*, cit. p. 60).
102) *Analisi*, p. 316.
103) J.J. ROUSSEAU, *op.cit*, p. 49.
104) Cfr. *Ivi*, e ss.

zione dei bisogni e delle passione. L'*amor di sè* rappresenta lo stadio delle poche, primitive, semplici passioni, che "non mettendo in giuoco l'immaginazione, limita l'individuo a trarre profitto dal presente, senza slanciarlo nell'interminabile carriera dell'avvenire. Lo fa godere, senza punto suggerigli nuovi e complicati mezzi di accrescere la somma de' suoi piaceri. Lo fa vivere più in sè che in altrui. Lo fissa più allo spazio ed alla situazione, in cui lo ha posto la fortuna, che a quello in cui si trovano gli altri esseri" (105). È uno stadio statico, astorico in cui la individualità limitata è sufficiente a se stessa.

Al contrario, l'*amor di sè*, "prodotto d'una sensibilità più estesa e raffinata, accendendo, alterando, sconcertando l'immaginazione, trasporta l'individuo in seno di un 'esistenza futura con dare al presente più di apparenza che di realtà; e spronandolo a misurarsi cogli altri esseri, lo gitta nell'inquietudine del suo stato attuale"(106). È lo stadio storico-sociale intessuto di "passioni fattizie, come l'orgoglio, la vanità, l'ambizione, l'avariza, ed altri perversi affetti, i quali simili alla tazza di Pandora riempiono di mali, e d'angosce incurabili la specie umana" (107).

Ma l'amor proprio, per Lomonaco, non scaturisce dalla ragione, come per Rousseau, ma dal rifiuto di essa per preferirle l'interesse, il quale "col corteggio di tutti i Vizj, fa cadere l'individuo nelle bassezze, nelle finzioni, nelle vanità, negl'inganni" (108). Ciò, ovviamente, è dovuto alla concezione della ragione come calcolo, che non è la ragione di Rousseau. La conclusione cui i due filosofi pervengono è identica: "L'uomo naturale è buono, è cattivo l'uomo nella società" (109).

Lomonaco spiega ulteriormente il rapporto *amor di sè-amor proprio*, come rapporto tra forza centripeta e centrifuga, come azione e reazione. Seguirlo in questa spiegazione (110), vorrebbe dire ripetere quanto precedentemente si è detto. Ma il richiamo alla azione-reazione, come vero principio della morale, dà conferma della preoccupazione eticistica di Lomonaco, anche nell'affrontare il problema della origine della società.

È chiaro che l'uomo *cattivo* nella società, anzi reso sempre più tale e snaturato dalle "prave istituzioni sociali", e dalle "cattive religioni", non può essere più,se mai lo è stato, soggetto spon-

105) *Analisi*, pp.314-15.
106) *Ivi*, p. 315.
107) *Ivi*, p. 314.
108) *Ivi*, p. 315.
109) *Ivi*, p. 322.
110) *Ivi*, p. 320. Nota.

taneo di vita morale. Deve essere riportato alla riscoperta del comportamento giusto e alla sottomissione alla legge di natura. "Laonde quanto più le società umane si avvicinano alle vedute della natura, quanto più la educazione, la purità de' costumi, le costituzioni de' popoli sono buone, tanto più le corde del cuore umano sono montate al grande, le passioni sono regolate e ben dirette, le due forze *concentriva* e *diffusiva* sono meno discordanti ed opposte fra loro, tanto più insomma, l'uomo è migliore"(111). È enunciato, così il programma della forza correttiva della legge, la quale, se vuol ricondurre gli uomini al senso della naturale giustizia, deve essere essa stessa espressione della giustizia. Per cui si deve ritenere che, per Lomonaco, la legge è chiamata a rifondare la natura. È lo stesso concetto espresso dal Rousseau nel secondo libro del *Contratto sociale*, quando parla del legislatore e dice: "Colui che osa prendere l'iniziativa di fondare una nazione, deve sentirsi in grado di cambiare, per così dire, la natura umana, di trasformare ogni individuo, che per se stesso è un tutto perfetto e isolato, in parte di un più grande tutto, dal quale questo individuo riceva in qualche modo la vita e l'essere, di alterare la costituzione dell'uomo per rafforzarla; di sostituire una esistenza parziale e morale all'esistenza fisica e indipendente che noi tutti abbiamo ricevuto dalla natura. Bisogna, in una parola, che egli tolga all'uomo le forze che gli son proprie per dargliene altre che siano al di fuori di lui e di cui non possa far uso senza l'aiuto degli altri" (112).

Ma Lomonaco è prigioniero del principio di azione e reazione, per cui pensa la legge prevalentemente come reazione, intesa a riportare equilibrio là dove l'azione ha prodotto alterazione e dissesto. In sostanza la legge si pone contro l'amor proprio come unica forza contraria e violenta, capace di contenere la sua irragionevole, violenta espansione. Ecco perchè gli appare, primariamente, come legge punitiva. "Se nelle società corrotte non vi fossero le carceri, i patiboli, le mannaie, gli uomini si spoglierebbero, e si divorerebbero l' un l'altro come i lupi ed i leoni; giacchè essendo pochissimi quei che aborrono il mal fare per principi di Etica, la maggior parte non si abbandona a tutte le specie di malvagità che per timor delle pene. La sola spada della legge, la quale sta sospesa sulle teste de' mortali, è quella, che per quanto è possibile, li mantiene nè loro limiti"(113).

111) *Ivi*, p. 319 I due termini e il procedimento stesso del pensiero lomonachiano corrispondono a quello di A. Genovesi (Cfr. M.RASCHINI, *op.cit*, p. 1280).
112) J.J. ROUSSEAU, *Contratto sociale*, trad. il di V.Gerratana, Einaudi, Torino, 1956, p. 57.
113) *Analisi*, p. 323.

Il brano offre l'immagine di un Lomonaco eccessivamente "penalista" e certamente pessimista sulle possibilità dell'uomo di recuperare da solo la volontà buona e i buoni principi del comportamento. Ma non si deve dimenticare che la volontà è "determinata" e che varie sono le forze determinanti, anche contrastanti. Bisogna mirare al loro equilibrio il quale è raggiungibile soltanto se le varie forze sono guidate dalla finalità etica principale: la felicità degli uomini pur nella non più spontaneamente felice vita sociale.

La legge è "ministra dell'ordine morale"(114), ma non lo crea. Forse Lomonaco insiste di più sul carattere punitivo della legge, per riaffermare che non è nella competenza del legislatore stabilire ciò che si deve o non si deve fare nell'ordine morale. Unica legislatrice è la natura la quale, però, se nell'ordine fisico ristabilisce da sè l'equilibrio turbato, nel campo morale non è vindice delle sue leggi ed ha bisogno della legge positiva, legittimata solo e nella misura in cui amministra l'ordine morale conformemente alla sua naturalità. Così la legge è legata, e non potrà mai impunemente travalicare quei limiti che le consentono di entrare in equilibrio con le altre forze su cui si regge la vita morale. Ne diventa, anzi, un fattore. Il principio è inderogabile, per cui "la pena alle volte sarà tarda; ma inevitabile, ma esemplare, ma memoranda, perchè è legge di necessità la solenne perdita di un diritto per un diritto violato" (115).

L'argomento della pena è affrontato da Lomonaco anche in una lunga nota nel cap.VII dell'*Analisi*: *Le nostre determinazioni sono effetto della sensibilità*, dove parla dei premi e dei castighi come coefficienti di modificazione della sensibilità. "Or per modificare la sensibilità umana all'utile, ed al grande è molto efficace il mobile de' premi: per ottenere il pubblico vantaggio si debbono mettere in prospettiva i gradi dell'utile individuale, e presente, perchè la sensibilità vi si determini"(116). Ed aggiunge l'esortazione : "Legislatori! volete voi popolare la terra di eroi, o arricchire la società di sapienti? Offrite alle grandi azioni, alle sublimi idee il tributo della pubblica stima, l'omaggio della generale riconoscenza (117).

Ma, allo stesso modo, "nell'evitare i mali, si debbono irrogare le pene reali, le quali atterrendo l'individuo, gli facciano ab-

114) *Discorsi*, p. 105.
115) *Ivi*, p. 106.
116) *Analisi*, p. 48.
117) *Ivi*, p. 49, nota.

borrire la lesione degli altri diritti" (118). Il governare con le pene, riconosce Lomonaco, è proprio degli stati dispotici. "Ma - si chiede - nell'irrogazione delle pene, si praticano almeno in Europa i canoni della ragione e della filosofia?" (119). La risposta è amara, soprattutto per chi aveva sperato e lottato, come lui, sotto la bandiera della libertà e della giustizia. "Le verità non hanno ancora avuto accesso ne' gabinetti de' potenti. Il tempo, gelido e torbido non ha ancora cangiata la faccia della barbarie, e della ferocia umana" (120).

E, come segno di questa non estinta barbarie, evoca alcuni dei "più rivoltanti abusi". In primo luogo la carcerazione che, presumendo l'individuo colpevole prima ancora della sentenza, si trasforma in "uno strumento orribile di pena", anche perchè "i luoghi delle prigioni in Europa essendo oscuri, umidi e scavati dentro le viscere della terra sembrano di essere stati fabbricati in mezzo alla collera della tirannia"(121). In secondo luogo "la lungheria de' giudizi criminali" che, distanziando la irrrogazione della pena, fa dimenticare il delitto e suscita piuttosto compassione per il reo e ira contro il giudice. In terzo luogo, "l'arbitrio e il capriccio" con cui "un magistrato ignorante e spesso iniquo" pronuncia le sentenze, specialmente quelle capitali. Lomonaco non si pronunzia esplicitamente contro la pena di morte (122). Condanna la sproporzione che spesso intercorre fra questa pena e i delitti per i quali viene comminata, ed enuncia alcuni principi-criteri che possono garantire la giusta somministrazione delle pene: "Non vi è alcuna proporzione tra qualità eterogenee, e di diversa intensità...La

118) *Ivi*, p. 48.
119) *Ivi*, p. 50, nota.
120) *Ivi*, p.51.
121) *Ivi*, p. 52, nota.
122) Non ignora, Lomonaco, la celebre tesi sotenuta da C. Beccaria nel *Dei delitti e delle pene* (1764) sulla necessità ed utilità della pena di morte, Nè poteva ignorarla, se di Beccaria ha scritto una *Vita*. E in questa esprime dissenso sulle argomentazioni rimproverandogli la mancata distinzione fra delitti pubblici, nei confronti dei quali la società può difendersi fino alla estinzione del reo, e delitti privati, per i quali la pena capitale sarebbe non proporzionata. Ma, ecco il testo che chiarisce definitivamente il pensiero di Lomonaco sull'argomento: "Dopo di aver chiarito molte altre cose accessorie, viene (Beccaria) a ragionare della pena di morte, la quale ei si avvisa di non essere affatto consona alla umana giustizia, per motivo che gli uomini riducendosi in società non poterono depositare il diritto della vita, come quello che loro non si appartiene. Ma questo sillogismo non regge affatto ove riflettasi che la natura ha dato all'uomo il diritto di ammazzare l'ingiusto aggressore. Ora quei che commettono pubblici misfatti insorgendo contro tutta la società, possono essere spenti del pari che gl'ingiusti aggressori. Conveniva dunque che Baccaria avesse fatta distinzione fra i privati e i pubblici delitti; i primi sono ingiustamente puniti con la pena di morte; ma riguardo agli altri è permesso al sovrano di far uso dell'ultimo supplizio. E qui viene il destro di notare l'errore del presidente di Montesquieu, di Gia-Giacomo Rousseau, e di parecchi altri i quali stabilirono alla rinfusa per tutti i gravi reati la pena capitale" (*Vita di C.Baccaria*, in *Vite*, cit. pp. 311-12).

severità delle pene, anzichè arrestare il torrente de' misfatti, lo ingrandisce, e lo rende più rapido...Alla scala de' reati deve corrispondere esattamente quella delle punizioni. Allorchè si vuol essere troppo severi, la natura riurta"(123). Infine: "Io desidererei che nel comminare le pene, si avesse in mira di dare un correttivo al reo, mentre si presenta l'esempio alla società"(124). E il correttivo è di natura morale: la estinzione, mediante educazione, di quell'eccesso di passioni che ha portato al delitto. "Ma ne' codici criminali di Europa queste analisi, e queste considerazioni essendo trascurate, i delitti crescono sempre più, gli uomini divengono incorrigibili, e la libertà civile diviene precaria" (125). E conclude grandiosamente: "Guai a' popoli, quando i loro mali scaturiscono dalla sorgenti delle leggi, di quelle stesse le quali ne debbono arrestare il corso" (126). La legge positiva non è incorruttibile e si corrompe quando si scioglie dagli universali principi della legge di natura. La sua corruzione è nefasta. Contro di essa non può che riarmarsi la natura, mobilitando le passioni oppresse. Qui sta il principio della rivoluzione la quale appare, a Lomonaco come a Rousseau, un mezzo per ristabilire la giustizia della natura.

Indubbiamente il pensiero di Lomonaco, ora esposto, si muove nell' orbita di quello di Gaetano Filangieri e di Mario Pagano. A proposito della *Scienza della legislazione*, dice che l'autore si decise a scriverla "quando si diede a considerare che per mancanza di ottime leggi, l'uomo sociale è servo misero infelice; che per la stessa ragione la tirannide si eterna sulla terra, la Europa geme in mezzo alla ferocia degli antichi barbari riti e costumi, e nell'oceano de' mali la virtù non trova sicuro porto ove rifuggire" (127). Ma da Filangieri, Lomonaco attinge la stessa ispirazione della legge morale. "Io chiamo *bontà assoluta* delle leggi la loro armonia co'principi universali della morale, comuni a tutte le nazioni, a tutti i governi, ed adattabili a tutti i climi. Il diritto della natura contiene i principi immutabili di ciò che è giusto ed equo in tutti i casi. È facile vedere quanto questa sorgente sia feconda per la legislazione" (128). E, a proposito del rapporto fra legge e pena, Filangieri sostiene il carattere non vendicativo, ma preservativo, della pena e la sua proporzione con il reato. "Quelle pene sono dunque

123) *Analisi* p. 52, nota.
124) *Ivi*, p. 53, nota.
125) *Ibidem*.
126) *Ibidem*.
127) *Vita di G.Filangieri*, in *Vite*, II, p. 336.
128) G.FILANGIERI, *Scienza della legislazione*, Le Monnier, Firenze, 1804, I, p.76.

preferibili, che, serbata sempre la proporzione che conviene col minor tormento del reo, producono il maggior orrore pe' delitti, e il maggior spavento per coloro che sarebbero tentati a commetterli. Il legislatore, nel determinare dunque le pene alle diverse specie de' delitti, non deve permettersi, che quel grado di severità necessaria per reprimere l'affezione viziosa che li produce"(129).

Le affinità fra Lomonaco ed il Pagano si trovano, anzitutto, nella comune impostazione sensistica che vede le varie forze ed azioni morali sorgere dalle "modificazione della macchina". Nelle *Opere filosofiche* si legge: "Gli esterni moti, varie impressioni facendo sulla macchina, dir si può che vi imprimano tante immagini e figure, le quali dalle nostre sensazioni vengono rappresentate...Le nostre passioni essendo il prodotto delle diverse sensazioni, variamente concatenate fra loro, ei da ciò segue che le anzidette affezioni dello spirito sien pure quale la macchina si è"(130).

Per quanto attiene specificamente l'argomento della legge e delle pene, bisogna sottolineare che il Pagano, differenziandosi da Rousseau e non seguito da Lomonaco, ritiene naturale lo stato sociale; "ma l'uomo, piucchè ogni altro animale, è fatto per la società, e lo stato suo naturale è socievole" (131). Conseguentemente la impostazione teorica del problema della legge è più positiva ed acquista un carattere più spiccatamente politico-giuridico. Tuttavia, la finalità pratica della legge è sempre quella di dirigere le operazioni dei singoli secondo scopi comuni. "Tale e siffatta è la perfetta e piena idea di legge. La limitazione degli esseri nella propria linea, la necessità di operare a suo e comune pro, la direzione al comune ed universale fine della natura, che si è la conservazione degli individui, delle specie e del tutto, è appunto l'ordine, la legge, l'armonia, la giustizia; voci che vogliono tutte la medesima cosa"(132). Ma in Pagano si trova un concetto che solo indirettamente Lomonaco ha colto ed utilizzato; ed è che la legge e la pena non sono finalizzate a ristabilire un ordine morale non ben identificabile, seppur naturale, ma a garantire e difendere la concreta libertà civile. "La legge favorisce e difende la libertà, ne frena il solo abuso. Anzi senza legge la libertà ne rimane oppressa...La libertà vera, opposta alla licenza de' selvaggi e de' barba-

129) *Ivi*, II, p. 210.
130) M.PAGANO, *Opere filosofiche, politiche ed estetiche*, Capolago, 1837, p. 265.
131) *Ivi*, p. 141.
132) *Ivi*, p. 277.

ri, la libertà civile è la facoltà di adoperare le sue naturali facoltà secondo la legge, cioè per quanto e come quella prescrive..."(133). Il diritto di punire, se pur deve produrre gli effetti descritti da Lomonaco, è, per il Pagano, più legato a dare garanzia alla legge che la pena al reo. È vero che le due cose non sono, di fatto, separabili; ma sul piano della giustificazione logica, si evidenzia la sottile differenza fra il giurista Pagano e il moralista Lomonaco.

Ma il pensiero di quest'ultimo non sarebbe compiutamente esposto, se non si dicesse anche dell'aspetto positivo e promozionale della legge. In questo caso la legislazione si identifica con la politica intesa, soprattutto, come saggezza legislativa ed esecutiva. Oggetto della politica è la prosperità umana nelle varie dimensioni ed estensioni dei *bisogni* e delle *facoltà*. Ma tale oggetto generico ed astratto deve essere concretizzato rendendo compossibili una molteplicità di bisogni e di facoltà. È necessario che la politica diventi, come la morale, una sorta di geometria che proporzioni i bisogni ai diritti e i diritti alle leggi, fondandosi sui postulati della immutabile legge di natura.

I risultati ottimali di tale geometria politica sono così descritti da Lomonaco: "Ma qual'è il governo il quale interessandosi di provvedere a' *bisogni* e di sviluppare e di dirigere le *facoltà* umane, rende felici gli esseri sociali? In quanto a me, io stimo degno dell'uomo quel governo, dove la *volontà generale non è compressa, i magistrati sono depositarj e non già dispositori del potere, le leggi, le istituzioni, il culto lungi di esser figlie del capriccio, e dell'impostura, sono analoghe alla natura ed alla ragione, dove i delitti son prevenuti e puniti, la virtù premiata, la santa giustizia in vigore, finalmente dove non vi è sproporzione di beni, ed una classe di cittadini non è schiava di un'altra*"(134).

È l'immagine di una società per la quale si erano innalzati i vessilli della rivoluzione in Francia e a Napoli; per la quale lo stesso Lomonaco aveva combattuto e per la quale si continuerà a combattere e ad operare, perchè è quella che realizza, se non altro nell'idea, la perfettibilità della natura umana(135).

133) *Ivi*, p. 282.
134) *Analisi*, p. 312.
135) È interessante ricordare che Lomonaco aspettava la realizzazione di tale governo da Napoleone. Ma, prudentemente, non si esalta nè lo esalta, in attesa di conoscere "lo scopo delle sue segrete mire politiche...Gli Egiziani - annota - non giudicavano gli uomini che dopo la loro morte"! (*Analisi*, p. 313) Richiama il manzoniano: "Ai posteri l'ardua sentenza!"

LA SCIENZA SOVRANA

Nelle pagine precedenti si è cercato di seguire Lomonaco nella delineazione della scienza morale che, in quanto scienza, si fonda e si giustifica per la universalità dei suoi principi e per la deduzione necessaria delle conclusioni, così da costituirsi come "geometria morale".

Ma l'inquieto filosofo, dopo aver pagato il suo tributo alle esigenze illuministico-scientiste, ne prende le distanze, facendo prevalere la sua passione umanistica, senza, peraltro, venire meno alla sua impostazione naturalistica. E facendo prevalere, anche, l'ispirazione campanelliana, bruniana e vichiana su quella dei vari illuministi e *philosophes*. In altri termini, egli si qualifica erede della più genuina cultura italiana umanistica e storicistica, contro la razionalistica e meccanicistica cultura francese.

Il suo stacco è deciso quando afferma: "L'uomo non è un'agata orientale, nè una radice cubica o quadrata, nè un paragrafo del digesto, cose facilissime a conoscersi....L'uomo è un mondo in compendio: quanto più guardi in esso, tanto più ti rimane a guardare, benchè tu avessi gli anni di Matusalemme, ed i cento occhi di Argo"(136).

L'uomo, quindi, non è un oggetto che si possa racchiudere in una definizione, in un sistema scientifico e filosofico. La sua complessità e cosmicità rompe ogni sistema e soltanto attraverso operazioni riduzionistiche lo si può rinchiudere in qualche schema definitorio, il quale, o, per la sua generalità (definizioni filosofiche), lascierà inspiegati gli aspetti particolari e analitici, o, per la sua particolarità (definizioni scientifiche), non abbraccerà la completezza dell'essere.

Dopo aver premesso che il sommo Platone "confessò di non saperlo definire", Lomonaco dimostra di non ignorare i tentativi fatti dai moderni. Così "Obbes immaginò l'uomo-pantera; Rousseau, l'uomo-orang-otang; Elvezio, l'uomo-sensibilità-fisica; la Mettrie, l'uomo-spettro. Altri Giovi-aduna-nembi oltre montani e oltre-marini sparsero nuvole, oscurità, dubbi più ridicoli di questi sullo stesso argomento. Milton opinò che la sua creazione fu l'effetto di un ben ponderato consiglio de' celesti. Altronde, Fon-

136) *Discorsi*, p. 343.

tenelle disse che gli Dei quando lo crearono, si misero a ridere. In qual labirinto tu rovesci, allorchè ti dai a considerare un ente così prodigioso?"(137).

La natura stessa dell'uomo è labirintica: non lo si conosce se lo si isola dalla natura, perchè i suoi meandri si perdono in essa e la solcano in larghezza e profondità; ma non lo si conosce nemmeno se lo si riduce a semplice natura, perchè le sue vie attingono sfere non governate dalle leggi fisiche o non soltanto da queste. Tuttavia, la sublimità dell'oggetto, lungi dall'esonerare dalla sua conoscenza, rende sublime la scienza che se ne occupa. Non a caso l'imperativo "conosci te stesso" era di provenienza divina, e Lomonaco chiama Socrate, che per primo ne fece la divisa filosofica, "il nuovo Prometeo che avendo rapito il celeste fuoco, ne fece dono a' mortali"(138).

Per questo, la scienza dell'uomo è "sovrana". Infatti, se le altre scienze, ragiona Lomonaco, nascono chi dalla curiosità, chi dalla meraviglia, chi dal bisogno, questa "fu generata da tutte e tre le ragioni: giacchè la curiosità e la meraviglia spronarono naturalmente l'individuo ad investigare come l'urto di un oggetto esterno produce la sensazione, come la sensazione si trasforma in percezione, la percezione in idea, l'idea in sentimento; perchè i corpi appariscono diversamente colorati; in che modo tenghiam fitto nel cerebro quel che più non si vede, non si sente, non si tocca; dove è riposto l'interno lievito misterioso che producendo certe specie di fermentazione nel sensorio comune, sviluppa i germi in esso disseminati; rivela l'esistenza dell'ente morale e degli oggetti che lo circondano; armonizza le idee, ed in tal modo genera, come opina Pristley, l'evidenza della verità.

Dalla curiosità e dalla meraviglia - prosegue Lomonaco - l'uomo fu anche allettato ad indagare qual è quella maga di potenza che trasforma gli oggetti da belli in deformi, e da deformi in belli, che sveglia i desiderj, genera le visioni e gli errori, infiamma l'entusiasmo, accresce e defalca la somma de'mali e de' beni; qual è quell'altra potenza creatrice che pareggiando l'uomo al nume, e facendolo dominare negli sterminati regni dell'eternità, lo costituisce architetto di un nuovo mondo intellettuale. Il bisogno lo persuase a scansar l'urto degli oggetti molesti ed affrontar quelli de' piacevoli, aumentare il numero delle idee, vivificarle colla fantasia, compararle col giudizio, abbellirle con gusto, rettificarle col-

137) *Ivi*, p. 344.
138) *Ivi*, p. 349.

l'osservazione; rimediare alle passioni funeste, alimentar le utili, imbrigliar le sfrenate; saper vivere con sè medesimo, in mezzo alla famiglia, in una città, nell'intero mondo; procurare, insomma, l'individuale, la sociale, l'universale felicità, onde acquistar gloria, fama divulgata di meriti verso il genere umano"(139).

La lunga citazione era necessaria per conoscere di quale contenuto Lomonaco sostanzia la scienza dell'uomo e di come essa si presenti complessa, polivalente e sovrana. Ogni aspetto della realtà e dell'attività umana, sia a livello individuale che sociale, si volga essa al mondo esterno o a quello interiore, sia essa interessata al vero o al bello, al bene o all'utile, al privato o al pubblico, cade sotto il governo di questa scienza.

Ma, come è facile notare, il contenuto di tale scienza è lo stesso contenuto della filosofia di Lomonaco, la quale, per precisa volontà, si qualifica, a pieno titolo, come scienza dell'uomo. D'altronde lo stesso autore, come si è visto, si era proposto esplicitamente l'analisi dell'uomo per dimostrare com'egli pensa, agisce e vive "nel commercio de' suoi simili in diversi tempi, in vari luoghi, in differenti circostanze" (140). E così, fra le scienze, "la psicologia, la morale, e la politica che si possono fondere nella scienza dell'uomo, prodotte da tutte e tre le cagioni sono le più necessarie, le più utili, le più dignitose' (141).

Avvalendosi dell'autorità di Aristotele, che aveva paragonato le scienze ad un giardino dove la siepe era la logica, gli alberi erano la fisica e la matematica e i frutti erano la morale e la politica, Lomonaco instaura un polemico confronto fra la scienza dell'uomo e le altre scienze, che lo porta ad una appassionata esaltazione della prima e ad una non sempre giustificata riduzione del "regno scientifico" a semplice tecnicismo conformista. Così arriva a dire che "il medico, il chirurgo, il matematico, il giurista, per quanto abili si siano, poco o nulla differiscono da un pizzicagnolo o da un droghiere.... Rinchiusi come la lumaca in una piccola nicchia, non escono mai: anzi ne formano il loro universo, credendosi di una natura superiore a quella degli altri.... Essi dal vasto oceano delle verità filosofiche attingono l'acqua con un guscio di noce, credendo di produrre un ruscello: felici se a stenti, a sudori, ed a brogli giungono a riempirne un catino" (142). Sono intelletti parziali, monodirezionali, intenti a scambiare il sapere con la potenza e questa con la forza e l'arbitrio. "Sprofondati ne'

139) *Ivi*, pp. 329-331.
140) *Analisi*, prefazione, p. 4.
141) *Discorsi*, p. 331.
142) *Ivi*, pp. 332-33.

particolari, sono impotenti a formarsi un'anima cosmopolita che soggiorni nel mondo, come in una citta"(143). La loro scienza, se conosce il mondo, ignora la vita, e non diviene mai autentico sapere, perchè "ignorando i mezzi di cangiar le passioni in virtù umane, non acquistano mai la conoscenza perfetta del bene e del male, luce della vita"(144).

Il vero obiettivo della polemica di Lomonaco si focalizza sulla questione morale e politica, sull'arte di saper rendere felici se stessi e gli altri, sulla coordinazione e gerarchia dei fini, sulla capacità di creare e governare il mondo degli uomini, che sono anche i contenuti specifici della scienza dell'uomo. Il principio sapienziale su cui tale scienza si fonda è, in qualche modo, la versione laica dell'evangelico: "che giova all'uomo guadagnare il mondo intero, se poi perde la propria anima?", che Lomonaco implicitamente cita quando riferisce di Diogene che diceva ai musici di Atene: "a che monta che voi sappiate accordare i vostri strumenti, mentre ignorate l'arte di accordare i vostri animi?"(145). E alla luce di tale principio, si comprende che "fra tutte le scienze, quelle che hanno in mira di soddisfare a' bisogni fisici, palesano la barbarie e la corruttela di una nazione. La scienza che ha per scopo i bisogni morali, ne attesta la coltura"(146).

Come Archimede apparve "uomicciattolo" agli occhi di Cicerone, così Newton diventa l'emblema del primo tipo di scienze agli occhi di Lomonaco. Il sommo scienziato, misurando i cieli e descrivendo le orbite "fece sfoggio di straordinario profondissimo ingegno; ma tuttavia la sua anima non si elevò un mezzo dito di più di quella di un muratore...Guardando le stelle che non influiscono sulle umane sorti, sdegna di dirigere lo sguardo su gli uomini che lo possono rendere felice o infelice col loro inevitabile attrito. Perciò non li conosce *intus et in cute*; e sconoscendoli ignora l'arte di vivere in mezzo ad essi: mal grado il capitale della sua scienza, sfornito di un'anima sovrana, diviene zimbello della plebe..."(147). Non si può vivere sulla terra come un abitante della luna o di Saturno; non si può vivere in mezzo agli uomini, ignorandoli; non si può vivere con se medesimi, ignorandosi. "Fa che un Newton, o uno simile a lui divenga ministro di Stato, e tu osserverai con quanta inetitudine egli dirigerà la somma degli affari"(148).

143) *Ivi*, p. 332.
144) *Ibidem*.
145) *Ivi*, p. 336.
146) *Ivi* p. 337.
147) *Ivi*, p. 337-38.
148) *Ivi*, p. 344.

E il filosofo non può fare a meno di constatare gli effetti devastanti della mancanza della scienza dell'uomo in una Europa dove la "nullità politica" ha *necessariamente* prodotto la "nullità filosofica sopra una materia la più utile delle altre"(149), e nella stessa Francia rivoluzionaria: "Nell'epoca della rivoluzione francese l'Europa osservò pur troppo l'asinina imperizia, con cui dotti medici e giureconsulti e più dotti matematici e astronomi maneggiarono le faccende di Stato. Noi stessi fummo testimoni come i capiparte di libertà manomisero e rovinarono la lor patria, non conoscendone i sacri interessi. Impeto, bollore, entusiasmo a dovizia senza un jota di ragione e di sapienza civile"(150).

La "sapienza civile" è, per Lomonaco, il frutto più autentico della scienza dell'uomo, tanto da identificarsi con essa. Questa garantisce e fonda quella "sapienza pratica" che fornisce all'uomo i sani principi per l'orientamento della sua azione e al governante i giusti criteri per reggere un popolo. "Se tu dai l'incarico di ricomporre una città a coloro che coltivano la scienza de'Machiavelli, de'Locke, e de'Vichi, i quali per altro ignoravano cosa sia il triangolo isoscele, scorgerai il prodigio della civile rigenerazione"(151).

L'opposizione fra scienza dell'uomo ed altre scienze sembra raggiungere un immotivato daulismo. Immotivato, soprattutto, per un Lomonaco che aveva cercato nella sensibilità il principio unificatore dei comportamenti e, conseguentemente, delle scienze che li assumono come oggetto. Immotivato, soprattutto, se si considera che fra le scienze inferiori, egli colloca la medicina, e la giurisprudenza che, pure, si interessano dell'uomo. Ma Lomonaco non è un dualista. La sua preoccupazione, che lo spinge anche ad affermazioni estremistiche, è proprio quella di mettere in guardia dalla anarchia delle scienze (152), dalla loro dispersione in tante unità assolute, con la conseguenza di dilaniare l'oggetto comune di cui si occupano. Il principio base della sensibilità resta ancora l'unico che può ricondurre l'anarchia alla gerarchia. E la scienza della sensibilità che ha per oggetto l'uomo, è la psicologia.

Respingendo la obbiezione che solo questa sia necessaria e le altre inutili, Lomonaco chiarisce la sua concezione sulla unità delle scienze: "All'opposto, io opino che tutte le parti del sapere

149) *Ivi*, p. 134.
150) *Ivi*, p. 345.
151) *Ibidem*.
152) Si può ricordare che tale preoccupazione guiderà anche la grandiosa opera di A.Comte nella teoria dei tre stadi e nella classificazione delle scienze.

umano, non altrimenti che i diversi pezzi di una macchina complicatissima sono unite con ingegnoso concerto....Ma opino, altresì, che, ad onta di questo legame, una di essa è sovrana; e per avvalermi di altra espressione,tutte le scienze simili a' raggi di un vasto cerchio debbono collimare ad un centro, qual è l'uomo. L'economia a farlo vivere agiatamente; la matematica, che non è scienza, ma strumento di scienza (153) a renderlo esatto, connesso, ed ordinato geometrizzandogli l'intelletto; la fisica ad invocar la natura in suo soccorso; la medicina a preservarlo, custodirlo, e guarirlo da' morbi; la giurisprudenza ad assicurargli la libertà civile; la geografia e la storia ad allargare le sue anguste idee di spazio e di tempo, facendolo vivere in tutti i paesi ed in tutte le generazioni, e trapiantandolo dalla città terrestre alla città di Dio ideata da Agostino; la teologia a dargli conoscenza dell'autore dell'ordine, del moto e della conservazione della famiglia degli enti; le belle arti a condurlo al bene per le vie dell'armonia, favellando alla austera ragione col sorriso delle grazie. Ma tutte queste facoltà, che come tante fila variamente intrecciate debbono cospirare al bene dell'uomo, sono di necessità subordinate a quella che versa su la conoscenza dell'uomo stesso"(154).

Il quadro unitario delle scienze è, così, delineato senza che, tuttavia, abbia la coartazione del sistema verticalistico logico-deduttivo, quanto piuttosto il carattere di una interdipendenza orizzontalistica del sistema molecolare o dello stesso sistema organico. "Considerar dunque le scienze non suddite ma cittadine libere, ed indipendenti, sarebbe lo stesso che sottrarre il corpo all'impero dell'anima. Ed essendo l'anima la sapienza, ne risulta ch'essa è la sola filosofia, la scienza delle scienze, la scienza regia"(155).

Ovviamente l'anima non è la sostanza metafisica, e la filosofia non è se non la psicologia applicata all'etica ed alla politica, cioè la sapienza del vivere. Ed è per questa via che lo psicologo-fisiologo Lomonaco può recuperare pienamente il valore filosofico del socratico "conosci te stesso". In esso vede "l'idea sublime, grandiosa e vasta dell'ordine morale"(156); il principio della sapienza che "analizzando le idee e le passioni, fa distinguere i sillogismi da' paralogismi, la verità dall'errore, la felicità dell'infelicità: insinuandosi come la grande anima di fuoco degli Stoici in tutte le parti dell'umano sapere, imprime loro vita e sen-

153) Anche quì si può notare l'anticipazione di Comte.
154) *Discorsi*, pp. 345-47.
155) *Ivi*, p. 347.
156) *Ivi*, p. 350.

so; produce nel sistema scientifico lo stesso ordine che si scorge nel firmamento...scolpisce nell'intelletto dell'uomo la idea della sua dignità e della sua grandezza"(157). La coerenza dell'azione morale e dell'attività politica a questa filosofica dignità e grandezza "trasforma i mortali in numi".

Questa "scienza sovrana" porta ad una interiorizzazione del senso morale e ad una forma di saggezza che trasfigura i valori secondo una prospettiva assolutamente anticonformista, la cui acquisizione richiede all'uomo un progressivo distacco dai condizionamenti esterni e dai criteri in vario modo imposti.

"Molte volte - dice Lomonaco nel cap. V dei *Discorsi*, significativamente intitolato: *Della noncuranza* - in forza dell'educazione, delle abitudini, delle passioni, de' costumi, o dell'associazione delle idee il nostro intelletto dà alle cose un peso che non meritano"(158). Si verifica, allora, una sopravvalutazione dell'esterno a scapito della propria libertà e dignità; si indebolisce la forza dell'autonoma decisione, della padronanza di sè e del potere di orientare il proprio desiderio di felicità. Fermo restando il rapporto naturale piacere-felicità, "gli uomini sono in grado di cangiare i loro desideri in modo da trovar piacere anche in ciò che reca disgusto, se fanno retto uso delle forze intellettuali" (159). E l'affermazione non deve sembrare contraddittoria, se alla luce della "scienza sovrana", il nostro intelletto riesce ad immettere nel meccanismo dell'azione-reazione elementi valutativi diversi ed a sublimare la sensibilità. Così "un piacere che reca dolore è un male ed è un bene il dolore che genera piacere"(160), può essere una affermazione snaturante perchè è nella natura del piacere essere un bene, come è nella natura del dolore essere un male. Ma non lo è se a sentire il piacere e il dolore è una sensibilità attratta nell'orbita della "scienza sovrana", del punto di vista superiore che Lomonaco paragona a quello "con cui Giove guardava dalla cima del monte Ida la terra e gl'insetti che la popolano"(161).

La liberazione non dal meccanismo psicologico ma dalla necessitarietà dei termini, è la vera libertà che la "scienza sovrana" garantisce all'uomo. Essa non abolisce il calcolo nè induce mai l'uomo a cercare il dolore in quanto tale; ma, prospettando e facendo valere criteri nuovi nel calcolare, può indurre a fuggire, co-

157) *Ivi*, pp. 350-51.
158) *Ivi*, p. 181-82.
159) *Ivi*, p. 183.
160) *Ibidem*.
161) *Ivi*, p. 182.

me male, un piacere fine a se stesso. Ma certamente il discorso si regge soltanto a condizione che al vertice della vita morale si ponga un'alta idea di felicità, alla luce della quale vengono criteriati gli oggetti desiderabili e appetibili. Si può, allora, desiderare un dolore, se si stima un bene la fortezza dell'animo, e fuggire i piaceri, se si stima un male la mollezza e la depravazione.

L'etica naturalistica di Lomonaco non si risolve in materialismo; anzi, la vita dello spirito è attingibile solo tramite la morale e vive pienamente soltanto nella morale. "I veramente sommi disprezzano ogni grandezza, tranne quella della loro anima"(162).

Ma è proprio il problema di determinare in che cosa debba consistere la grandezza dell'anima, che può portare la filosofia a soluzioni diverse e contrastanti. Lomonaco compie una scelta realistica di tipo aristotelico, non separando l'anima dall'uomo. "La filosofia è commendabile quando non violenta l'uomo come lo Stoicismo; nè quando lo degrada come l'Epicureismo; nè quando lo eterizza come il Platonismo; ma allorchè lo sostiene come l'Aristotelismo. Esso legando l'uomo alla società per forza di destino, sbandisce gli eslegi polemici di Obbes, ed i semplicioni beati di Rousseau. Migliorando la natura con l'arte, ripone l'uomo perfetto non già nelle selve o in mezzo agli orrori della solitudine, ma nelle città puntellate da ottimi costumi, da savie leggi, e da istituzioni generose"(163).

A parte il discutibile valore storiografico dell'affermazione, essa interessa perchè è illuminante sulla posizione di Lomonaco che non perde mai il senso della storicità dell'essere morale e della immanenza della finalità etica all'uomo stesso, alla sua perfettibilità. E si spiega come fra tutte le virtù, quella che grandeggia ai suoi occhi, sia l'*umanità*. "Il coraggio è il principale elemento dell'anima dell'eroe; ma il più degno di elogj, ed il più utile all'universale è l'umanità"(164).

E si spiega anche come, ai suoi occhi, la figura che incarna pienamente la umanità morale non è quella di Zenone, di Epicuro o di Seneca o di Rousseau, ma è quella di Socrate. Il quale ha conquistato quella felicità descritta da Anassagora il quale "domandato chi fosse il più felice, non additò il più potente, il più dovizioso, il più bello; ma il più onesto, il più giusto, il più ostinato contemplatore della verità"(165). Socrate, cioè, ha incarnato le

162) *Ivi*, p. 196.
163) *Ivi*, p. 208.
164) *Ivi*, p. 324.
165) *Ivi*, p. 200.

virtù che costruiscono non l'uomo nella solitudine del suo mondo interiore, l'uomo del "vivi nascosto"; ma le virtù che costruiscono l'umanità nella dimensione più ricca della *polis*. È il Socrate della coerenza dell'intellettualismo etico, per il quale la verità è il massimo bene; è il Socrate che, avendo raggiunto la "scienza sovrana", capovolge i comuni criteri di valutazione al punto che la morte, il massimo dei mali, gli appare come il possibile massimo bene.

Si può chiudere il capitolo sulla morale con le parole di elogio e di ammirazione che Lomonaco scrive per l'uomo che non soltanto per Fedone è "il migliore fra quanti in questi anni abbiamo potuto conoscere, un uomo spirituale veramente e giustissimo"(166).

"Ma qual ente egli è, quando forzato da' giudici a scolparsi, lungi dall'impallidire o tremare, sorge maestro de' giudici stessi? Chi è egli, quando dopo avere insegnato a' saggi della terra come debbono eccelsamente vivere, mostra loro come debbono eccelsamente morire? Fu detto che lo spettacolo più grato a' celesti è il vedere il saggio che lotta con l'infelicità. E io direi ch'è il contemplare come Socrate in catene si scarica dell'umana salma nel fondo di un carcere. Uomo, chiunque tu sia, se leggi in Platone l'ultimo periodo della vita del di lui maestro, e non distilli dagli occhi una lacrima, devi dire: io non ho anima in petto; io non sono nato per la virtù"(167).

166) PLATONE, *Il Fedone*, 118,15.
167) *Discorsi*, pp. 326-27.

LA SCIENZA STORICA

"La storia, oltre all'essere una scienza, è la base di tutte le scienze". L'affermazione si trova al cap. XVII dei *Discorsi letterari e filosofici*, intitolato *Della differenza fra gli storici antichi e moderni*, e pur trovandosi quasi incidentalmente nel corso del capitolo, ha tutto il valore programmatico di quello che si è voluto chiamare lo "storicismo" di Lomonaco, ma che sarebbe meglio chiamare, con minore equivocità, la sua concezione storiografica (1). Giacchè, ora, il filosofo si pone concretamente il problema di come pensare e scrivere la storia, riannodandosi solo implicitamente al discorso sulla natura di essa.

L'idea della storia come scienza madre, gli viene dal Campanella, che Lomonaco espressamente cita nel *Discorso augurale*.

Ma l'idea della storia come scienza, era stata acquisita dal Vico in base alla critica ed alla reinterpretazione dell'aristotelico "vere scire est scire per causas": condizione prima per la conoscenza di qualcosa è averla fatta. Nessuno conosce più e meglio una realtà di colui che può rivendicarne la causalità. La verità non è qualcosa che si aggiunge al fatto dall'esterno o lo precede, essendo partorita da una attività puramente logico-deduttiva; ma è il fatto stesso e si coglie nel fatto, anzi nel fare (2).

Questo nuovo principio epistemologico, se condusse Vico a dissentire dal razionalismo cartesiano e scientista del Seicento e a metterlo quasi in una posizione di singolare anacronismo nei

1) Il termine *storicismo*, soprattutto dopo le filosofie idealistiche e neoidealistiche, esprime un concetto unitotalizzante della realtà che non mi pare si possa nemmeno intravedere in Lomonaco.

2) "In latino *verum* e *factum* hanno un rapporto di reciprocità e, per usare un vocabolo vulgato nelle scuole, "'si convertono" (cioè sono sinonimi). Da ciò è lecito congetturare che gli antichi dotti italici convenissero in questi pensieri: che il vero è la cosa stessa col fatto; che in tanto Dio è il primo vero in quanto è il primo facitore e creatore; che codesto primo vero divino è infinito, perchè Dio è facitore o creatore di ogni cosa; è esattissimo, perchè, dal momento che Dio contiene in sè tutti gli elementi delle cose, così estrinseci come intrinseci, non può non rappresentarli a se stesso tutti... Laddove la mente umana, nella sua limitatezza, per il fatto medesimo che sono fuori di lei tutte le altre cose che non siano essa stessa, è costretta a raccoglierne non mai tutti gli elementi, bensì soltanto quelli estrinseci". (G. B. VICO, *De antiquissima Italorum sapientia*, I, 1).

confronti dei creatori della scienza moderna, gli consentì di riabilitare la causalità umana nei fatti umani e di autonomizzarla nei confronti di agenti trascendenti; di trasferire il campo del vero conoscere dal mondo delle inerte cose della materia, al mondo dei vivi fatti dello spirito; di creare, insomma, una Scienza nuova: la storia(3).

Ma, dal punto di vista metodologico, Vico non assume, nei confronti della scienza storica, un modello diverso da quello che razionalismo ed empirismo avevano elaborato per la fisica. La storia non può essere raccolta, sia pura ordinata, di fatti, ma deve essere visione universale del cammino umano nel progresso. Deve essere sintesi del particolare e dell'universale. Se si deve avvalere della lezione baconiana, deve anche seguire il cartesiano ragionare geometrico, per potersi realizzare come scienza. Filologia (accertamento dei fatti) e filosofia (loro inveramento) debbono costituire il binario medologico della nuova scienza. Ma è chiaro che Vico tende a fare della storia la scienza dell' universale umano, di quelle strutture e di quelle forme di vita e di pensiero che, essendo riscontrabili in ogni epoca, assurgono a leggi stesse del divenire umano. La storia diviene scienza quando si eleva dai fatti alle loro ragioni, così come la fisica è scienza quando, oltrepassando i fenomeni, ne afferma le leggi.

Il Lomonaco, nel capitolo in esame, non nomina una sola volta G.B. Vico. Tuttavia si muove sostanzialmente secondo le sue indicazioni. Al di là del tono fortemente polemico, non insolito in Lomonaco, contro gli storici moderni, è possibile individuare alcune idee fondamentali della sua concezione della storia. E, prima di tutto, la distinzione tra filosofia e storia. La prima è intesa per lo più come filosofia metafisica la quale, avendo l'ambizione di trasportare la nostra ragione nella trascendenza, crea un mondo di stravaganti ipotesi, in cui manca un criterio di verità ed in cui il dubbio non può mai risolversi in certezza e le opinioni sono indifferentemente vere o false; in cui ciò che è affermato da alcuni è negato, con altrettanta ragione, da altri. E non manca di cita-

3) "Ma in tal densa notte di tenebre ond'è coverta la prima da noi lontanissima antichità, apparisce questo lume eterno, che non tramonta, di questa verità, la quale non si può a patto alcuno chiamare in dubbio: che questo mondo civile egli certamente è stato fatto dagli uomini, onde se ne possono, perchè se ne debbono, ritrovare i principi dentro le modificazioni della nostra medesima mente umana. Lo che, a chiunque vi rifletta, dee recar meraviglia come tutti i filosofi seriosamente si studiarono di conseguire la scienza di questo mondo naturale, del quale, perchè Iddio egli fece, esso solo ne ha la scienza; e trascurarono di meditare su questo mondo delle nazioni, o sia, mondo civile, del quale, perchè l'avevano fatto gli uomini, ne potevano conseguire la scienza gli uomini" (G. B. VICO, *La Scienza nuova*, l. I, III, *Dei principi*).

re, il Lomonaco, il famoso: "*nihil tam absurde dici potest, quod non dicatur ab aliquo philosophorum*"(4).

La storia, invece, "lungi dall'essere ipotetica, è sperimentale"(5). In che cosa consista il carattere privilegiatamente sperimentale della storia, Lomonaco non si ferma ad analizzare. Ma non è difficile, tenuto conto dell'insieme del suo pensiero a riguardo, indicarne i motivi. Prima di tutto la storia è sperimentale perchè essa non è un sistema di idee, come la filosofia, la matematica o la geometria, ma è l'accadere dei fatti. Non il "cogitare", ma il "facere" è il suo fondamento, e si sa che la storia non vive di intenzioni e di progetti, ma di realizzazioni. Essa risolve in modo immanente dubbi ed ipotesi, escludendo e relegando nel giuoco della fantasia ogni possibile alternativa a ciò che è "fatto". "In materia di fatto, bisogna sempre ricorrere al fatto ch'è sempre sorgente del vero, non alla speculazione ch'è spesso sorgente dell'errore"(6). Se poi si tiene presente che di questo "fatto" è causa l'uomo stesso che lo pone come oggetto di scienza, si capisce come la stessa conoscenza della storia si condannerebbe irrimediabilmente se uscisse dal circuito dal rapporto empirico causa-effetto.

Non si vorrebbe andare oltre il pensiero di Lomonaco e rivestirlo di una speculatività che esplicitamente non rivela; ma si può legittimamente supporre che egli abbia tenuto presente la grande importanza della sostituzione del cartesiano criterio della verità delle idee, che passava attraverso la garanzia divina, con il più autonomo criterio vichiano del *verum factum* e l'abbia implicitamente utilizzato. Infatti afferma che "il suo (della storia) andamento è più esatto, che quello di tutte le altre parti del sapere"(7).

Nulla di più vero e di più verificabile del vissuto. Il mondo della storia, nei confronti della natura, ha il vantaggio che non consente di dubitare della sua causa. Mentre, infatti, per la natura sono sempre possibili le affermazioni antinomiche sulla sua origine e sulla sua causa; la storia non può che rimandare univocamente alla origine e causalità umana. Ed inoltre, mentre le scienze della natura lasciano al di fuori della loro competenza proprio la causa, dando adito alle ipotesi metafisiche; la scienza storica non può considerare gli effetti slegati dalla causa, non può pensare i fatti senza pensare l'uomo, per il semplice ma determinan-

4) *Discorsi*, p. 425.
5) *Ibidem*.
6) *Discorso augurale*, p. 3.
7) *Discorsi*, p. 425

te motivo che non si ha scienza storica se non di fatti umani. Ecco perchè, sotto questo aspetto - e qui Lomonaco prende distanza dal Vico -, la storia più che la fisica, emargina qualsiasi ricorso alla metafisica e il suo andamento gli appare più esatto.

Ma la storia è sperimentale perchè, nell'indagare la causa dei fatti, non abbandona e non deve abbandonare il terreno della realtà qualificabile e quantificabile, e deve presentarci "l'uomo e non la maschera, l'essere reale e non il metafisico"(8). La storia è ciò che l'uomo riesce di fatto ad essere e non ciò che vorrebbe essere. Ciò non esclude, come vedremo, la presenza di valori e di ideali e il loro conflitto con forze contrastanti, ma il fatto è sempre la sintesi realizzatrice degli uni e delle altre. E dall'insegnamento dei fatti soltanto sarà lecito risalire alla natura dell'uomo.

Infine la storia è sperimentale perchè il suo metodo non si distacca dal suo contenuto. È il metodo empirico di Bacone, quello filologico del Vico, che tende all'accertamento dell'accaduto mediante la serie degli accadimenti. Si può dire che Lomonaco, sotto questo aspetto, anticipa il metodo positivista di lasciar parlare il fatto e, ancora una volta, rifugge dall'impegno speculativo del Vico. Questi, infatti, si era impegnato nel dare alla scienza nuova un procedimento geometrico che, simile ai Principi di Euclide e all'Etica di Spinoza, si fondasse su assiomi o verità immediatamente evidenti: le *degnità* (9), e aveva distinto fra elementi, principi e metodo, fornendo così di struttura razionalistica il metodo di analisi.

Ma, come si vedrà a proposito della differenza fra la provvidenza vichiana e il tempo lomonachiano, anche qui si deve rilevare la posizione rigidamente antiaprioristica ed intransigentemente antimetafisica del filosofo lucano che propende piuttosto a ritenere risultato quel che Vico poneva come principi o come fondamento del metodo. Del resto, per Lomonaco, la storia ha ben più modeste ambizioni. Essa non deve essere "una teologia civile ragionata della provvidenza divina"(10), nè "una dimostrazione, per così dire, di fatto storica della provvidenza"(11); non deve "descri-

8) *Ivi*, p. 437.
9) Cfr. G. B. VICO, *La Scienza nuova*, l. I, II, *Degli elementi*: "Per dar forma adunque alle materie qui innanzi apparecchiate sulla Tavola cronologica, proponiamo ora qui i seguenti assiomi o degnità così filosofiche come filologiche, alcune poche, ragionevoli e discrete domande, con alquante schiarite definizioni; le quali, come per lo corpo animato dal sangue, così deono per entro scorrervi ed animarla in tutto ciò che questa Scienza ragiona della comune natura delle nazioni". E ancora: "Così questa Scienza procede come la geometria, che, mentre sopra i suoi elementi il costruisce e il contempla, essa stessa si faccia il mondo delle grandezze" (*Ivi*, IV, *De metodo*).
10) *Ivi*, IV.
11) *Ibidem*.

vere una storia ideal eterna, sopra la quale corron in tempo le storie di tutte le nazioni nei loro sorgimenti, progressi, stati, decadenze e fini"(12).

Decurtando il complesso concetto vichiano della storia, Lomonaco accetta e coltiva la parte che riguarda espressamente il mondo civile fatto dagli uomini; è interessato alla "analisi de' pensieri umani d'intorno all'umane necessità o utilità della vita socievole"(13). Per lui la storia è parte integrante di quella scienza sovrana che è "quella che versa su la conoscenza dell'uomo stesso"(14), che conduce la ragione su ciò che è bello e buono e "trasforma i mortali in numi"(15).

Tutto il pensiero di Lomonaco sulla storia è dominato dalla preoccupazione etica. Questo si evince proprio dai passi in cui egli propone la struttura scientifica della storia. "La contemplazione del genere umano, ecco il principio; lo sviluppo delle passioni di avarizia, di ambizioni, di invidia,di orgoglio, ecco il mezzo; la maggiore perfettibilità dell'uomo, ecco il fine"(16).

Il principio di questa scienza è, come per la fisica, l'osservazione, la conoscenza empirica del proprio oggetto. E non importa se soggetto ed oggetto coincidono. L'uomo non ha una conoscenza intuitiva o introspettiva di sè, nè possiede un'idea della sua essenza universale; si conosce soltanto fenomenicamente e soltanto se alcuni fenomeni umani sono universalmente osservabili, può indurre ad una universalità umana e costruire l'idea di genere umano. Lomonaco si allinea alla migliore tradizione empirica.

Ma più che all'empirismo inglese, egli si richiama, forse, a quell' empirismo rinascimentale fondato da Bernardino Telesio con il *De rerum natura juxta propria principia*. Quello stesso Telesio al quale Lomonaco, dopo aver riconosciuto il merito della scoperta del nuovo principio del sapere, rimprovera di essersi abbandonato alla immaginazione "quando conveniva riflettere", e di aver trascurato l'esperienza e l'analisi, i mezzi più sicuri per scoprire il vero(17). E sono proprio i mezzi che egli intende utilizzare per arrivare alla comprensione dei principi della natura umana. Questi, tutti, come si è visto, sono fondati sulla sensibilità. Ecco perchè l'analisi delle passioni, che sono la molla e il dinamismo dell'azione, è lo strumento per la scienza storica.

12) *Ibidem*.
13) *Ibidem*.
14) *Discorsi*, p. 347.
15) *Ivi*, p. 352.
16) *Ivi*, pp. 425-26. Cfr. su questo G. B. VICO, *La Scienza nuova*, I, II, degnità VII.
17) *Vita di B. Telesio*, in, *Vite*, II, p. 19.

"Dammi *materia e moto*, diceva un filosofo, ed io fabbricherò il mondo fisico. Ed io direi, dammi *uomini e passioni* e fonderò il mondo morale e politico. Gli *uomini* sono la *materia*, e le passioni il *moto*. E come senza questo agente, l'universo cadrebbe nell'asfissia e nel languore, così senza il fuoco delle passioni, gli esseri umani non sarebbero che pure macchine. Non si vedrebbero, in questa ipotesi, sulla faccia della terra, nè imperi, nè città, nè monumenti di arte e di scienze; non vi sarebbero neppure nè beni, nè mali morali, nè vizi o delitti, nè virtù. Non si temerebbero per conseguenza nè tirannide nè rivoluzioni; giacchè non essendovi società, e nessuno avendo motivo a rompere la linea orizzontale dell'eguaglianza, tutti, occupati come i bruti a soddisfare solamente i loro bisogni, e'l loro istinto, sarebbero *quieti* nel loro tipo naturale"(18).

Il brano è sufficiente a mostrare come la storia è vista da Lomonaco come regno di passioni e come solo attraverso le passioni l'uomo si eleva dallo stato naturale a quello civile. Questo non comporta, naturalmente, un giudizio, negativo o pessimistico sulla storia. Si è visto come le passioni rientrino nel sistema naturalfisiologico dell'uomo e come il loro movimento sia dettato da leggi cui la volontà non può opporsi. Tuttavia il meccanismo delle passioni fa sì che l'uomo non sia una "pura macchina". La contraddizione nei termini, che Lomonaco non si preoccupa di sciogliere, ha un'unica possibile soluzione: che il meccanismo delle passioni, essendo frutto della sensibilità, si evolve verso la consapevolezza e verso la ragione, mentre la macchina permane nel suo funzionamento inerte. È possibile, allora, capire anche un'altra fondamentale, e pur apparentemente incongrua, affermazione: "L'idea che l'alleanza della forza e della ragione regge l'universo fisico e morale, è la chiave con cui si aprono gli archivi della natura"(19). Ricordiamo che forza e ragione non devono cercare una loro alleanza, ma sono espressioni della stessa sensibilità che oggettivamente le allea, pur conservandone la funzione specifica. A chi, con questa chiave, apre gli archivi della natura, si rivelano i "costanti periodi degli stati, non dissimili da quelli dei pianeti; ed il flusso e riflusso degli usi, dei costumi, delle leggi, della cultura di tutti i popoli della terra"(20). Si rivela, cioè, la storia nel suo andamento conflittuale eppur unitario.

Il Lomonaco lascia, così, intravedere che il giusto metodo della

18) *Analisi*, p. 278; Il filosofo citato è Cartesio.
19) *Discorsi*, p. 426.
20) *Ibidem*.

scienza storica, se deve partire dalla esperienza e dalla analisi, non può limitarsi a questo; ma deve procedere verso l'acquisizione di una razionalità che le consenta di scorgere l'armonia delle passioni, di distinguere il contingente dal necessario, il fatto dalla legge, il particolare dall'universale. Si è detto: lascia intravedere, perchè egli questo metodo empirico-razionale non lo descrive esplicitamente nelle varie fasi di costruzione e di applicazione. Comunque, è da ritenere, come punto fermo del suo pensiero, che la componente razionale non sia una struttura logica entro la quale sussumere e ordinare l'empirico, ma piuttosto una *razionalizzazione* dell'empirico attraverso la sua progressiva analisi. Così da una "rigida analisi della natura dell'uomo", si può dedurre che il percorso della storia non è "accidentale, ma necessario, inalterabile eterno"(21); come dalla analisi della concatenazione e concomitanza di circostanze che agiscono sulle facoltà umane, si può affermare che "in pari circostanze le nostre idee sono sempre le stesse. Quindi in simili tempi è simile la maniera di pensare, di sentire, e di operare del genere umano"(22).

Categorica è l'affermazione: "La storia contempla i particolari per dedurre gli universali"(23). Ma quali sono gli universali per Lomonaco? Ancora una volta la risposta bisogna cercarla fra le righe di pagine non sempre lineari. In parte essa è già in ciò che si è detto poc'anzi. Ma non è tutto. La storia è una scienza finalizzata alla "maggiore perfettibilità dell'uomo". Ora è nella natura del fine la entelechia (*entelécheia*) "termine coniato da Aristotele a designare lo stato di perfezione (dal greco *entelés*, compiuto, intero) di un ente che ha raggiunto il suo fine (*télos*) attuando pienamente il suo essere in potenza. L'attività che trasforma il possibile in realtà è detta *enérgheia*, e in questo senso è distinta dall'entelechia dell'ente, che è invece il risultato della piena attuazione del possibile"(24).

Ma il fine della storia umana non è ad essa trascedente, bensì è immanente: non è metastorico, ma intrastorico. Il che vuol dire che esso non si distingue dal mezzo, cioè dalla *enérgheia*, dalla attività mediante la quale tende alla sua realizzazione. Parafrasando Kant (25), si può dire che lo scopo della storia si estende a

21) *Ibidem*.
22) *Ibidem* Cfr. anche VICO: "Natura di cose altro non è che nascimento di esse in certi tempi e con certe guise, le quali sempre che sono tali, indi tali e non altre nascon le cose" (*Scienza nuova*, I, II, degnità XIV).
23) *Ivi*, p. 421.
24) Cfr. *Enciclopedia Garzanti di Filosofia*, Milano 1981, p. 252.
25) "Lo scopo della natura si estende a tutto ciò che è contenuto nel suo prodotto" (E. KANT, *Critica del Giudizio*, Laterza, Bari 1979, vol. II, p. 246».

tutto ciò che da essa è prodotto. E, giacchè il pensiero è corso a Kant, varrà la pena ricordare che anche per il grande filosofo di Koenigsberg, qualche anno prima di Lomonaco (la *Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico* è del 1784), si era posto il problema del fine della storia, il famoso "filo conduttore di un disegno della natura" che rendesse ragione del "contraddittorio corso delle cose umane"(26). Ed enumerava le tre ipotesi: "o il genere umano è in continuo regresso verso il peggio; o in continuo progresso verso il meglio *in ordine alla sua destinazione morale*; o si mantiene eternamente fermo nel grado attuale del suo valore morale tra gli esseri della creazione...."(27). Scartata la prima e la terza, Kant si inoltre nella dimostrazione della seconda ipotesi: che è anche quella di Lomonaco. I due, però, differiscono profondamente nel modo di intendere la "destinazione morale" e l'idea illuministica di progresso, anche se ambedue si allontanano dalla accezione utilitaristica e materialistica propria dei *philosophes*. Ma il richiamo a Kant non potrebbe essere ulteriormente giustificato per un Lomonaco che, sostanzialmente, lo ignora.

Mentre più congruo, agli effetti di cogliere somiglianze e diversità con la concezione illuministica sulle finalità della storia, appare il confronto con il Condorcet (1743-1794), l'ultimo *philosophe*, erede ma anche innovatore della *philosophie* in rapporto alla nuova era apertasi con la grande rivoluzione, di cui Condorcet, seppur vittima (28), non ignora la forza palingenetica. Il suo *Saggio di un quadro storico dei progressi dello spirito umano* (1792), inizia con un periodo che Lomonaco potrebbe sottoscrivere senza esitazioni: "L'uomo nasce con la facoltà di ricevere sensazioni: di percepire e di discernere le sensazioni semplici che le compongono, di ricordare, di riconoscerle, di combinarle; di raffrontare tra loro le combinazioni; di afferrare ciò che hanno in comune e ciò che le differenzia; di attribuire un segno ad ogni co-

26) "La storia che si propone di narrare queste manifestazioni, per quanto profodamente occulte siano le sue cause, fa tuttavia sperare di essere in grado di scoprire il gioco della libertà umana, considerato in grandi proporzioni, un ordine per cui ciò che nei singoli individui si rileva confuso e irregolare, nella totalità della specie possa riconoscersi come sviluppo continuato e costante, anche se lento delle sue tendenze originarie... Singoli individui ed anche interi popoli non pongono mente al fatto che, pur perseguendo i loro particolari fini, ognuno a suo modo e spesso in contrasto con gli altri, procedono in realtà inavvertitamente secondo il filo conduttore di un disegno della natura e promuovono quell'avanzamento che essi stessi ignorano e al quale, se anche lo conoscessero, non farebbero gran caso" (E. KANT, *Idea di una storia universale*, trad. it. di G. Solari, in *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, UTET, Torino, 1965, p. 123).

27) *Ivi*, p. 214» Il corsivo non è nel testo.

28) Condorcet, ritenuto girondino per la sua opposizione alla Costiutuzione del 1793, venne prima proscritto, poi arrestato e imprigionato il 27 marzo 1794. Due giorni dopo fu trovato morto, forse per suicidio, nella sua cella.

sa per riconoscerle meglio e per agevolarne nuove combinazioni"(29).

La base sensista è comune, come sono comuni la posizione antimetafisica, che consiste nel contemplare le leggi al di fuori dei fatti, la volontà di deteologizzare la storia, l'assunto che i progressi della umanità procedono parallelamente allo sviluppo delle facoltà individuali, la fede nella perfettibilità dell'uomo. Si è visto che Lomonaco pone "la maggiore perfettibilità dell'uomo" come fine della storia. Il Condocert la pone come postulato fondamentale o come condizione stessa della storia-progresso. In fondo, i due concetti sono interscambiali. Denotano, però, il diverso modo di guardare alla perfettibilità: quello a sfondo etico di Lomonaco e quello a base razionalistica di Condocert. Questi intende *dimostrare* "sia attraverso fatti che atttraverso argomentazioni, che la natura non ha posto alcun limite al perfezionamento delle facoltà umane; che la perfettibilità dell'uomo è realmente indefinita; che i progressi di questa perfettibilità, ormai indipendenti da ogni potenza che volesse arrestarli, non hanno altro limite che la durata del globo sul quale la natura ci ha gettato"(30).

E il *Saggio* si snoda attraverso le dieci epoche che vanno dalla vita tribale agli splendori del mondo greco, alla decandenza dei lumi nel Medioevo, alla "invenzione della stampa fino ai tempi in cui la scienza e la filosofia scossero il giogo dell'autorità", a Cartesio "fino alla formazione della repubblica francese" per chiudersi con i "progressi futuri dello spirito umano".

Una simile analisi della perfettibilità manca nel filosofo italiano, anche se, nel complesso della sua opera, sono enunciate, in modo rapsodico, idee molto simili. Ma dove il solco fra i due si approfondisce è sulla storia futura. Il concetto di perfettibilità è essenzialmente aperto sul futuro. E ad esso Condorcet dedica l'ultimo capitolo del suo *Saggio*, forte del principio che le leggi generali, necessarie e costanti che valgono per dare certezza alle scienze naturali, possono valere altrettanto per "lo sviluppo delle facoltà intellettuali e morali dell'uomo"(31).

In altri termini: le possibilità previsionali che le leggi fisiche garantiscono alle scienze dei fenomeni naturali, non verrebbero meno per i fenomeni umani, una volta che anche di questi si siano scoperte le leggi.

29) CONDORCET, *I progressi dello spirito umano*, a cura di G. Calvi, Ed. Riuniti, Roma 1974, p. 47.
30) *Ivi*, p. 48.
31) *Ivi*, p. 187.

Il futuro che Condorcet prevede è segnato dalla "distruzione della diseguaglianza tra le Nazioni", raggiunta con la scomparsa degli imperi coloniali e il riconoscimento della indipendenza dei popoli(32); dai progressi dell'eguaglianza in uno stesso popolo, conseguiti con la eliminazione delle cause dell'ineguaglianza per mezzo di una migliore distribuzione del lavoro e del benessere e della diffusione della istruzione che fa gli uomini liberi(33); dal "perfezionamento reale dell'uomo", raggiunto per mezzo del progresso della scienza, delle arti e della tecnica e della fondazione di una lingua universale(34). Come si vede, l'idea illuministica di progresso, che non manca comunque di aspetti utopistici, è stata spinta da Condorvet, oltre i limiti del conosciuto. E le sue previsioni sono state in gran poarte verificati dalla storia futura.

Francesco Lomonaco dà alla perfettibilità un significato più interioristico, volto alla elevazione dello spirito dell'uomo verso quei valori etici e politici che, pur scaturendo dalla conflittualità delle passioni, rappresentano "gli eterni inconcussi principi della morale dei popoli"(35). Questi sono gli universali che la storia deve dedurre dai particolari e mostrare come fine immanente del suo corso e come giustificazione della sua stessa legittimità.

La dizione "gli eterni inconcussi principi della morale dei popoli" è certamente tale da poter includere, ed anzi esserne norma, gli stessi principi del progresso futuro di Condorcet. Ma Lomonaco non sviluppa il discorso in tale direzione. Fedele ad una concezione della storia come scienza-maestra (il classico *magistra vitae*) e catartica, si volge al passato e in esso vuol scoprire i modelli e gli stimoli alla "maggiore perfettibilità dell'uomo". Si potrebbe anche pensare che agisca in lui la lezione anti-illuministica di Rousseau che invoca il ritorno al principio come rimedio alla degenerazione del "progresso" delle scienze e delle arti. Ma, molto presumibilmente, è la lezione giusnaturalistica di Grozio, riletta alla luce storicistica di Vico, che induce Lomonaco a vedere la perfettibilità come progresso della condotta umana verso la sempre più elevata attuazione dei principi eterni di una morale universale. La storia deve avere un valore testimoniale e formativo di quelle virtù senza le quali la vita degli individui, come quella dei popoli, cadrebbe nella barbarie.

Nella stessa pagina in cui parla della deduzione degli univer-

32) *Ivi*, p. 190.
33) *Ivi*, p. 192.
34) *Ivi*, pp. 196-207.
35) *Discorsi*, p. 425.

sali, Lomonaco arriva a dire: "La storia principalmente dà ai giovani la prudenza dei vecchi, porgendo loro le chiavi del cuore umano; moltiplica a'vecchi l'esperienza già acquisita; rende i privati degni d'impero; alletta i principi con l'esca dell'immortalità ad altissime e virtuosissime imprese; sprona i cittadini cogli esempi del disprezzo della morte ad imbrandire la spada per la difesa della patria; atterrisce e rimuove i malvagi, con la perpetuità dell'infamia, dalla libidine e dalla licenza delle scelleratezze. Ciò che è più mirabile, la storia, ci sgrava dai mali morali, giacchè arricchisce la memoria d'idee archetipe di fortezza....Ma così la storia, come la poesia amichevolmente, tenacemente e vigorosamente cospirano ad abborrire la stravaganza e la mostruosità..."(36). L'espressione "idee archetipe" è platonica; ma nella accezione di Lomonaco, perde il carattere trascendente e astorico, per assumere una dimensione storicistica immanente e finalizzatrice del perfezionamento morale della nostra natura.

Tale concezione troviamo espressa anche nella *Analisi* a proposito della modificazione della sensibilità in rapporto alla età e allo studio. "La storia è necessarissima soprattutto per la conoscenza degli uomini e delle cose umane; ma bisogna studiarla da filosofo e non da pedante; bisogna non solo conoscere i fatti, e gli avvenimenti, ma le loro cagioni ed i loro effetti: bisogna fissare lo sguardo sulle azioni trascendentali e sugli illustri personaggi; ma è necessario riflettere se queste azioni e questi personaggi abbiano recato utile o danno all'umanità, se siano state condannate o assolte dal tribunale del buon senso"(37).

Come si vede, le differenze fra il filosofo illuminista francese, massimo teorico dell'idea di "progresso", e quello italiano, sono profonde e riflettono le stesse differenze fra i due illuminismi: quello francese, confluito ed esaltato da Condorcet, e quello italiano-napoletano, assorbito e, qui, rappresentato da Lomonaco. Pur avendo la medesima fede nella storia e nella perfettibilità dell'uomo, il Condorcet guarda al passato proiettandolo nel futuro; Lomonaco guarda al futuro ripiegandolo sul passato.

Lo stesso Lomonaco, del resto, nel *Discorso augurale*, sottolinea espressamente il suo dissenso nei confronti della "perfettibilità" di Condorcet, dicendo che l'ordine che governa le vicende dei popoli "rappresenta non la perfettibilità indefinita di Condorsetto, nè l'ottimismo di Leibnizio, nè la progressività di Scellin-

36) *Ivi*, pp. 421-22.
37) *Analisi*, p. 125.

go; ma il periodo degli Egizi, la rotazione di Machiavello, di Gravina e di Vico"(38).

Può cadere opportuno, qui, un giudizio di Giulio Natali: "Anche qui tu noti quella deficienza di senso storico, che è, più o meno, caratteristica delle menti del Settecento: ma t'accorgi che tra le incertezze ed inesatezze della sua speculazione su la storia egli rifiuta lo enciclopedismo francese....per ripigliare, a suo modo, la tradizione del Machiavelli, del Bruno, del Campanella. del Gravina, del Vico, dei quali il giovane pensatore *italiano* si considera epigono"(39).

Un giudizio molto severo, soprattutto per la "deficienza di senso storico" estesa come "'caratteristica delle menti del Settecento", dovuto al pregiudizio di un illuminismo privo di senso storico o addirittura antistoricistico, diffuso ancora nel tempo in cui Natali scriveva(40). Si deve, anzi, dire che sia Condorcet che Lomonaco, sono stati attenti alla lezione della storia; ma si è trattato di una lezione diversa per l'uno e per l'altro. Il quindicennio che intercorre fra la pubblicazione del *Saggio* e la stesura dei *Discorsi* fu denso di avvenimenti tali, da indurre a ripensare il significato stesso della storia d'Europa. Il Condorcet scriveva mentre la Rivoluzione francese era nel suo trionfale svolgimento, attirando su di sè gli sguardi e le speranze di tutti i progressisti d'Europa che vedevano in essa la "splendida aurora" dei tempi nuovi. Gli stessi programmi rivoluzionari erano esplicitamente non limitati alla Francia, ma avevano ambizioni universalistiche. Era logico che lo sguardo di Condorcet si volgesse al futuro e lo contemplasse come l'epoca della attuazione degli inarrestabili ideali di progresso che la filosofia dei lumi aveva concepito e a cui la Rivoluzione, con l'abbattimento del passato, spianava la via.

Il Lomonaco scrisse dopo il cocente fallimento della rivoluzione partenopea che, qualunque fossero state le cause (e lui le aveva denunciate nel *Rapporto al cittadino Carnot*), aveva certamente ridimensionato il mito della inarrestabilità della rivoluzione, aveva disilluso l'ottimismo della ragione illuministica e ingenerato negli animi smarrimento e crisi. La stessa conquista napoleonica, se da una parte attuava il programma di riforme politiche e civili della Rivoluzione, dall'altra non poteva non apparire, agli spiriti più vigili, come una vera e propria conquista che

38) *Discorso augurale*, p. 56.
39) G. NATALI, *La vita e il pensiero di Francesco Lomonaco*, Napoli 1912, p. 111.
40) Come si sa, il primo a confutare tale pregiudizio è stato W. Diltey con il suo *Il secolo XVIII e il mondo storico*, pubblicato nel 1901.

preludeva ad un nuovo imperialismo. Il progresso veniva pagato con la libertà.

Era logico, allora, che Lomonaco, spinto da amor patrio, virtù che nel suo pensiero e nella sua vita era al primo posto, si volgesse al passato per scoprire in esso i valori che avevano costituito la grandezza storica dell'Italia e indicarli come base e forza della sua rigenerazione. Tale ricerca culminerà, nell'idea del "primato" d'Italia. Non si tratta, quindi, di una posizione conservatrice e sterilmente nostalgica; ma di una scelta romanticamente risorgimentale. E che il pensiero storico di Lomonaco, pur volto al passato, fosse, invece, profondamente rivoluzionario nei confronti della situazione post-rivoluzionaria, lo testimonia il fatto che i suoi *Discorsi* non piacquero alle autorità francesi e filo-francesi che ne decretarono il sequestro.

STORIA ANTICA E MODERNA

Ma bisogna fare altre considerazioni, per avere la percezione completa del pensiero storico di Lomonaco.

Come si è detto, il capitolo che consente la sua ricostruzione è il XVII dei *Discorsi* e si intitola *Della differenza fra gli storici antichi e moderni*. Lomonaco, come è facilmente deducibile da ciò che si è detto, si schiera, in modo inequivoco, dalla parte degli storici antichi. "I moderni hanno eguagliato gli antichi in molte parti dell'umano sapere, ed in molte egli han superato. Ma nella storia essi son di gran lunga inferiori, non per uno, ma per dieci motivi"(41).

Il titolo del capitolo richiama, senza sforzo, una importante disputa, dibattuta in Francia nella seconda metà del sec. XVII ed a cui si può far risalire il dibattito storiografico moderno: la *Querelle des anciens et des modernes*.

Sorta nell'ambito letterario, la *Querelle* poneva sul tappeto la questione dei rapporti con la lingua e la letteratura classica. Ai sostenitori della insuperabilità e della intramontabilità del modello classico-antico (Boileau, Racine, Arnaud, La Fontaine), si contrapposero, a titolo e motivazione diversificate, i "moderni'

41) *Discorsi*, p. 417.

(Desmarts de Saint-Sorlin, Perrault, Charpentier, Fontenelle) che sostenevano il distacco da tale modello e lo sottoponevano a serrate critiche. Ben presto il dibattito esulò dalle questioni stilistiche per invadere il campo più ampio dei problemi filosofici e diventare un vero e proprio confronto culturale fra antichi e moderni, nel quale l'antitradizionalismo illuminista emerge già con vigore.

La *Querelle* non poteva non coinvolgere la storia. E quando Ch.Perrault, nel 1687, lesse il suo poema *Il secolo di Luigi il Grande* in cui celebrava la grandezza non solo del monarca francese, ma del secolo tutto, (anticipando così non solo nell'argomento, ma nello spirito, la celebre opera di Voltaire *Il secolo di Luigi XIV* del 1751), il dibattito si trasformò in un vero e proprio confronto fra passato e presente, alla luce dell'idea di ragione e di progresso.

La "ragion d'essere" di questa svolta storica, è così proposta da P.Hazard: "Nel profondo delle coscienze, la storia fece bancarotta: e lo stesso sentimento della storicità venne meno. Si abbandonò il passato, perchè esso apparve inconsistente, difficile da cogliere e sempre falso. Si perdè la fiducia in coloro che pretendevano di conoscerlo: essi si ingannavano o mentivano. Ci fu come un gran crollo, dopo il quale non si vide più nulla di certo, fuorchè il presente; e tutti i miraggi dovettero rifluire verso il futuro"(42).

Di questa offensiva contro la storia, in Francia, si può far risalire la responsabilità a Descartes che, con la sua prosa convincente, aveva espresso su di essa un giudizio tale da escluderla dal novero delle scienze e da destituirla di valore formativo per l'uomo(43).

Ma coloro che radicalizzarono l'attacco, furono i libertini. Prendendo come arma il dubbio cartesiano, essi lo spianarono con-

42) P. HAZARD, *La crisi della coscienza europea*, il Saggiatore, 1968, vol. I, p. 50.

43) "Ma io pensavo di avere speso già abbastanza tempo intorno alle lingue e alla lettura di libri antichi, intorno alle loro storie e alle loro favole. Conversare con gli uomini di altri secoli è quasi lo stesso che viaggiare; certo è bene sapere qualcosa dei costumi dei vari popoli per giudicare meglio dei nostri, e non stimare ridicolo e irragionevole tutto ciò che è contrario alle nostre abitudini, come credono coloro che non hanno visto mai nulla; ma, quando s'impiega troppo tempo a viaggiare, si diventa alla fine stranieri nel proprio paese; e così chi è troppo curioso delle cose del passato diventa, per lo più, molto ignorante di quelle presenti. Senza dire che l'elemento favoloso fa immaginare fatti impossibili; e che anche le storie più fedeli, quelle cioè che non alterano o aumentano il valore dei fatti per renderli più degni di essere letti, per lo meno omettono sempre le circostanze più basse o meno illustri: onde avviene che l'insieme appare diverso da quello che fu e dà esca, a quanti si ispirano a tali esempi, di cadere nelle stravaganze dei paladini dei nostri romanzi, o di concepire divisamenti superiori alle loro forze" (DESCARTES, *Discorso sul metodo*, a cura di A. Carlini, Laterza, Bari 1967, p. 47).

tro la storia antica: nè la storia sacra, nè quella egizia, nè la storia romana, nè quella greca si salvarono dalla mordente critica libertina che concludeva in un generalizzato pirronismo(44) storico. Una analisi di questo sotterraneo e pur ramificato movimento, anche se limitata alla storia, ci condurebbe lontano. Si deve, però ricordare che il pensiero libertino, per molto tempo misconosciuto e sottovalutato, è, oggi, ritenuto importante momento di passaggio, non solo tra gli aspetti ermetici del pensiero rinascimentale e quelli più irrazionalistici e rivoluzionari dell'illuminismo, ma anche tra il razionalismo cartesiano e gli aspetti più "razionali" dell'illuminismo.

E questo, soprattutto per opera di Fontenellle e di Bayle. A questo ultimo si deve la fondazione della scienza storica moderna che il Lomonaco coinvolge nella sua critica. Pierre Bayle fece apparire il suo *Dizionario storico-critico* tra il 1695 e il 1697. Nei suoi ultimi anni il sec. XVII usciva dalla diffidenza nei confronti della storia e si avviava verso una "positiva" concezione di essa. Pur fondamentalmente cartesiano e incline all'uso del dubbio metodico, il Bayle lo amministra con oculata discrezione, facendolo valere nella ricerca e affermazione delle certezze ultime e globali e, cioè, in ogni forma di teologia e filosofia della storia; ma affermandone la non giustificazione razionale nei confronti dei *fatti* storici i quali, se documentati e sicuri, hanno una inoppugnabile, intrinseca certezza. "La conquista dei fatti veramente assicurati, veramente ' sicuri' è per lui il fulcro di Archimede, sul quale intende puntare ogni sapere. In questo modo egli diventa, in un secolo rigidamente razionalistico, il primo 'positivista' convinto e logico"(45). La storia non è, per lui, se non ricerca di fatti e la verità storica è verità di fatti, i quali non sono deducibili l'uno dall'altro, ma singolarmente accertabili e passibili soltanto di semplice coordinazione. Mentre la storiografia antica si limitava a delineare a grandi tratti gli eventi, la moderna la supera perchè indaga ogni fatto particolare e cerca di illustrarlo criticamente.

Ma illustrare criticamente un fatto non vuol dire comporlo in un insieme o disporlo in un ordine teleologico, cose verso le quali il Bayle conserva il suo scetticismo; nè vuol dire interpretarlo o valutarlo, bensì analizzarlo nelle sue componenti, scomporlo, stabilire il complesso delle sue condizioni. La comprensione

44) Termine che indica uno scetticismo radicale nei confronti della possibilità di raggiungere la certezza o la verità di qualcosa. Deriva da Pirrone di Elide, filosofo greco, vissuto nel IV sec. a.C. (365ca-275ca).

45) E. CASSIRER, *La filosofia dell'illuminismo*, La Nuova Italia, Firenze 1973, p. 283.

del fatto storico è, in fondo, obiettivo ultimo della scienza storica, andando oltre il quale, la storia si trasforma in metafisica. Ma Bayle - osserva il Cassirer - "non intende l'essere del fatto soltanto in senso materiale, ma in senso formale, e in quanto questo essere diventa per lui un problema non solo di contenuto, ma anzitutto di metodo"(46).

Metodo che Bayle ha praticato, ma non ha sviluppato in forma sistematica. Giova, a tale proposito, riportare il passo in cui egli illustra il compito dello storico: "Chi conosce le leggi della storia sarà d'accordo con me che uno stroriografo fedele al suo compito deve sbarazzarsi dello spirito di adulazione e di maldicenza. Egli deve, per quanto sia possibile, mettersi nella condizione dello storico che non è agitato da nessuna passione. Insensibile a tutte le altre cose, egli deve badare soltanto agli interessi della verità e per amore di questa deve sacrificare la sensibilità per un torto che gli sia stato fatto o la memoria di un beneficio ricevuto, e persino l'amor di patria. Deve dimenticare di appartenere a un dato paese, che fu educato ad una data fede...Uno storico in quanto tale è, come Melchisedecco, senza padre, senza madre e senza discendenti. Se gli si domanda di dove viene, deve rispondere...sono cosmopolita; non sono nè al servizio dell'imperatore nè al servizio del re di Francia, ma esclusivamente al servizio della verità; questa è la mia unica regina, alla quale ho prestato giuramento di obbedienza"(47).

Da logico e fondatore della acribia storica, il Bayle diviene anche maestro di storiografia. Per questo Cassirer gli riconosce dei meriti pari a quelli che Galilei aveva nelle scienze naturali e lo chiama capo spirituale dell'illuminismo(48); e per questo Voltaire lo proclamerà immortale e onore del genere umano.

E che egli sia stato maestro dei nuovi storici, lo dimostra il fatto che lo stesso Voltaire e Montesquieu, nel ricostruire la storia della civiltà, si atterranno al metodo della acribia e della analisi; e che grandi storici come Edward Gibbon (1737-1794), William Robertson (1721-1793), abbiano seguito le sue indicazioni. Proprio questi storici, insieme a David Hume, vengono citati da Lomonaco come esempio di storiografia moderna, contro la quale polemizza(49).

La sua presa di posizione a favore degli storici antichi, può

46) *Ivi*, p. 287.
47) P. BAYLE, *Dizionario storico-critico*....,(citato da Cassier, in *op. cit.*, pp. 292-293).
48) E. CASSIRER, *op. cit.*, pp. 291 e 293.
49) *Discorsi*, p. 443.

essere giustificata da due fondamentali motivi.

Il primo è che la *Querelle* ebbe anche in Italia, nel Settecento, delle ripercussioni, configurandosi come confronto fra la letteratura italiana e quella francese, dando luogo ad una polemica fra i sostenitori del carattere classicistico della prima e i fautori di un suo rinnovamento su modello francese (G.Baretti) che deteneva ormai il primato in Europa. Uno dei più forti oppositori del "secentismo" fu G.V.Gravina (1661-1718), sostenitore di una letteratura che doveva confrontarsi continuamente con quella del passato e di una poesia che non coltivasse soltanto preoccupazioni stilistiche, ma mirasse alla grandezza dei sentimenti capaci di educare i popoli alla civiltà.

Al Gravina, Lomonaco dedica una *Vita* (50), collocandolo fra gli eccellenti italiani. In essa si legge: "Cotanto precettore non era mai stanco di commentare ai suoi allievi lo studio delle greche e latine lettere, la scienza dell'antichità e la cognizione delle cose filosofiche..."(51); e ancora: "Ma se questo valentuomo elevasse ora il capo dalla tomba, cosa mai direbbe vedendo sul suolo italiano non addottrinati di cose ma di parole, non scrittori eloquenti ma meschini fraseggiatori, non filosofi ma sofisti? Cosa direbbe dell'obbrobriosa depressione del nostro spirito, della noncuranza delle scienze, e massime di quelle che riguardano l'uomo, e dell'imbastardimento della lingua, di quella lingua che fu da lui sì ben maneggiata?"(52).

Questo permette di pensare che la lezione graviniana, soprattutto per quanto attiene la "scienza dell'antichità", ma anche per quanto riguarda la poetica e il diritto, è ben tenuta presente da Lomonaco(53). Il quale, peraltro, non tralascia di citare il maestro anche nel capitolo che stiamo esaminando, condividendo la sua interpretazione delle guerre romane come estensione del diritto e delle norme della razionale convivenza alle genti che ne erano prive. "Non altrimenti Gravina; lume della ragion civile, contemplò le guerre dei Romani; giacchè le bandirono, egli opina, alle genti senza fede e senza giustizia; nè assoggetarono che popoli i quali trasgredendo i canoni della retta ragione, menavano insocievole umana vita: si avvalsero della forza per estendere il gius

50) *Vita di G. V. Gravina*, in, *Vite*, III, pp. 241-265.
51) *Ivi*, p. 253.
52) *Ivi*, p. 247.
53) Il Lomonaco, invece, non condivide il platonismo di Gravina, preferendo seguire Aristotele i cui insegnamenti sono "i monumenti i più illustri del genio che la voracità del tempo abbia risparmiato"; come non segue Gravina nel giudizio che dà sul governo imperiale a Roma (Cfr. *Vita di G. V. Gravina*, cit. p. 254 e pp. 257-58).

delle genti, risvegliare negli assopiti animi le massime della natura, ammendare il genere umano, vestire, insomma, la terra di luce nuova"(54).

Il secondo, e più importante, motivo della scelta classicista di Lomonaco, attiene più da vicino alla sua concezione della storia come scienza del vero colto nel fatto.

E applicando il principio vichiano che nessuno conosce meglio una cosa di colui che la fa, egli può dedurre che nessuno può descrivere un fatto più fedelmente e più profondamente di chi, in qualche modo, nè è partecipe. Il fatto è vivificato da una intenzionalità che, mentre è creata dagli attori, deve poi essere scoperta e ricostruita, con tutte le difficoltà, le parzialità e gli errori, da chi si volge al fatto da epoche posteriori. "Gli antichi - esordisce Lomonaco - avendo le mani nella pasta dei pubblici affari, potevano sapientemente ragionare di Stato...."(55). Senofonte, Tucidite, Polibio, Cesare devono la loro grandezza e la loro arte storica alla partecipazione ai fatti. "Che se Livio, Tacito e parecchi altri incliti storici non furono capitani, esercitarono almeno i magistrati, ne'quali conobbero gli andamenti delle cose pubbliche e militari, l'indole dell'uomo, gli usi, i costumi e le leggi de' popoli"(56).

Gli storici antichi sono avvantaggiati, nei confronti dei moderni, da due fattori imprescindibili: il coinvolgimento nei fatti e la competenza nelle cose umane. "Perciò è deplorabile la perdita che fece la repubblica letteraria de' giornali di Alessandro, de' commentari di Annibale, di Silla, di Lucullo, di Bruto, di Augusto e di molti altri, i quali intendendosi di Stato, potevano parlare di Stato: tractant fabrilia fabri"(57).

Indubbiamente, la figura dello storico che Lomonaco preferisce è quella dello storico "coinvolto", dello storico, cioè, che è nel fatto o si pone nel fatto allo scopo di coglierne la interna verità. Ecco perchè i primi "moderni"contro i quali si scaglia, sono gli storici-teologi che forzano la storia ad ubbidire ed a testimoniare un disegno divino. "Cosa si può sperare da uno scrittore cappuccinato, berrettato, rasato? Egli ciecamente trasporta le idee di chiesa o di monastero a quelle della città; considera gli affari di uno Stato come quelli di un capitolo; giudica, provvede e sentenzia le umane vicende col paternostro....Se si tratta della cagio-

54) *Discorsi*, p. 435.
55) *Ivi*, p. 417.
56) *Ivi*, p. 418.
57) *Ivi*, p. 448.

ne di un avvenimento, egli dice: *così ha voluto Iddio...*"(58). Il nome più celebre, fra questi storici, è quello di Bossuet (59), della cui opera Lomonaco fa una giustizia molto sammaria. Ma insieme a quello di Bossuet, egli mette anche il nome di Muratori che non può essere certo classificato come storico-teologo, anche se, essendo sacerdote, rientrava nella categoria dei "berrettati". La vera collocazione dello storico italiano, in una storia della storiografia, è fra gli eruditi..Lomonaco non fa una tale precisazione, forse perchè, essendo la erudizione un frutto del lavoro bibliotecario di Ordini religiosi, come i Gesuiti, e, sopratutto, i Benedettini, la accomuna alla stessa finalità storica della teologia.

Lomonaco nomina appena il Muratori, come autore di "stomachevoli noiose storie"(60); ma a lui è estensibile la critica rivolta agli eruditi che, tuttavia, non sono esplicitamente citati. "Costoro sogliono attingere le loro notizie registrate nei chiostri, dopo Gregorio di Tours. Esponendo l'albero genealogico di una famiglia principesca, le pratiche di un papa con un imperatore, le scomuniche fulminate ad un eretico, ed altre simili materie da breviario, credono di avere terminato la lezione. Qual profitto ritrae da essa il padre o il figlio di famiglia? Qual ammaestramento egli ne riceve a ben vivere? Tutto il suo vantaggio è, che dopo aver registrato nella mente fatti e nomi di uomini che equivalgono alle lettere dell'alfabeto, si trova con un cuore di cimice"(61).

A questa categoria di storici "moderni" appartengono anche tutti gli storici (medici, giuristi, letterati) che "guardarono con la lente della fantasia le cose mondane....giudicarono gli uomini secondo le idee astratte e non secondo le concrete, come debbono essere, e non come sono..."(62); e gli storici servili che "simili a Giuda traditore...non arrossiscono di adulterare la verità anche a danno della patria e ad infamia loro"(63). Contro costoro Lomonaco fa valere il precetto che la verità storica si raggiunge soltanto con il felice connubio dei fatti e della mente: "Senza fatti e senza

58) *Ivi*, p. 418.
59) Giacomo Benigno Bossuet (1627-1704), vescovo e oratore di successo alla corte di Luigi XIV. Ebbe un importantissimo ruolo nelle dispute sul potere religioso e politico e fu il redattore della *Dichiarazione del clero gallicano sui poteri della Chiesa*, trasformata in legge da Luigi XIV. Scrisse il famoso *Discorso sulla storia universale*, riconosciuto come il più grandioso tentativo di spiegare, sulla scia della teologia della storia di S. Agostino, il cammino della umanità nella realizzazione di un disegno provvidenziale che vedesse il trionfo della Chiesa e il perire delle potenze terrene.
60) *Discorsi*, p. 419.
61) *Ivi*, pp. 437-38.
62) *Ivi*, p. 419.
63) *Ivi*, p. 420.

mente" si diffondono "inutili errori e non utili verità"(64).

Se è vero che la verità storica non può essere dedotta da nessun apriorismo filosofico, è anche vero che essa non è data nemmeno dalla più corretta filologia erudita che pur accerta documentariamente il fatto nella sua individualità e nelle sue connessioni fenomeniche. L'arte storica è quella che riesce ad evidenziare l'universale umano nei fatti particolari e le leggi eterne ed immutabili nella temporalità e mutevolezza dei fatti. E proprio per questo si eleva ad essere scienza storica. Storico scienziato, allora, è Livio che "eresse il suo monumento su la base delle tradizioni e croniche antichissime"(65), ma narrò i fatti "secondo la natural progressione delle idee e de' costumi umani; secondo le leggi universali della natura; secondo le primitive cause eterne, che gli Assiri e i Babilonesi lessero nelle stelle; i Greci negli oracoli; i Romani negli auguri; i Pitagorici nei numeri; i Platonici nelle idee; gli Aristotelici nell'entelechia; gli Stoici nell'anima universale, fonte inesausta del senso delle cose"(66).

Il passo è molto significativo. I popoli e i filosofi carenti del senso della storia (67), avevano cercato le "cause eterne" o con la fantasia o con la ragione astratta, cadendo nella favola mitologica o nella inverificabile metafisica. Lo storico soddisfa la stessa esigenza dell'universale e dell'eterno per mezzo della concretezza e verificabilità dei fatti umani. Con il risultato che l'universale che egli evidenzia è l'universale umano e non quello che gli uomini hanno immaginato o pensato. Di qui la superiorità della storia sulla poesia e sulla pura filosofia.

Un'altra categoria di storici "moderni" è rilevabile dal testo lomonachiano e potrebbe essere classificata come quella degli storici cui manca il senso filosofico. Vi appartengono gli eredi e discepoli di Bayle, coloro, cioè, che ritengono che la storia non debba dedurre nulla dal fatto, ma finalizzarsi esclusivamente alla sua più esauriente conoscenza.

Mentre gli antichi "col soffio della filosofia animano i fatti incadaveriti"(68), i moderni abbondano in "introduzioni, prefazioni, osservazioni preliminari e riflessioni generali" (69); ma dimostrano una "rilevante scarsezza di idee generali"(70). I

64) *Ivi*, p. 419.
65) *Ivi*, p. 429.
66) *Ivi*, p. 430.
67) Si ricordi che Aristotele negava alla storia il carattere di scienza perchè aveva come oggetto il particolare.
68) *Discorsi*, p. 442.
69) *Ibidem*. Il testo è significativamente in francese.
70) *Ivi*, p. 443.

rappresentanti di questa storiografia sono, come si è detto, i grandi nomi di Gibbon, Robertson e Hume. Tutti e tre, nella storia della storiografia, sono iscritti fra gli storici razionalisti (71) e Lomonaco li vede come tali: "In tal modo scrissero le loro storie Robertson, Hume, Gibbon che levarono tanto rumore in Europa"(72). Ed è inutile cercare una discussione delle loro opere o una giustificazione più argomentata della svalutazione che ne fa. Essi non corrispondono alla figura dello storico lomonachiano perchè non "coinvolti", perchè "scevri di amor di patria, non hanno alcun nobile, caldo e veemente incentivo a magnificarne le glorie"(73); e perchè non competenti: infatti, pur forniti di conoscenze, ragionano su ciò che non conoscono "sicchè fanciulli in politica, lo sono di necessità nella storia: la qual cosa dimostrò fra gli altri Voltaire avendo spesso mentito, e trattato come da socchi le materie da coturni"(74). È così, anche Voltaire, maestro della storiografia illuminista, è servito.

Indubbiamente Lomonaco si dimostra a corto di argomenti e, forse, di adeguate conoscenze dei contenuti delle opere degli storici che così sbrigativamente liquida, nè riesce a vedere in esse la presenza di idee generali, che non sono idee "filosofiche", ma sono tali da guidare coerentemente il lavoro storico. Si lascia, comunque, sfuggire la carica innovativa, sul piano metodologico, della storiografia razionalista, senza, peraltro, aprire alla storiografia romantica. Egli rimane sostenitore della pedagogia storica. La storia non è occasionalemnte pedagogo, ma lo è per essenza. Chi non coglie questo, non ne penetra l'intima realtà. E Lomonaco sigla con efficacia il suo pensiero quando dice: "Finchè non si porranno in comparsa fatti, dai quali si rilevi *quid doceat, quid non, quo virtus, quo ferat error*, si scriveranno processi, ma codici di morale non mai"(75).

La storia deve essere, allora, un codice di morale. E lo è stato per merito degli antichi. Molto arditamente egli afferma che alcuni brani di Tacito, di Valerio Massimo, di Tucidide "ed altri solenni passi di molti solennissimi storici, che ardisco dire essere stati gli elementi, co'quali Alberico Gentile e poscia Grozio formarono il corpo dell'idee *de jure belli*"(76).

71) Cfr. G. LE-FEVRE, *La storiografia moderna*, Mondatori, Milano 1973, p. 135.
72) *Discorsi*, p. 443.
73) *Ivi*, p. 444.
74) *Ibidem*.
75) *Ivi*, p. 438.
76) *Ivi*, p. 434.

L'affermazione, anche se non originale, è altamente interessante perchè assegna al giusnaturalismo non una origine razionalistica, dovuta alla inverificabile idea di uno stato di natura originario, bensì storicistica, dovuta alla capacità di cogliere e codificare le leggi universali ed immutabili della natura umana dai concreti comportamenti degli uomini.

Già Vico aveva affermato che le "umane necessità o utilità della vita socievole", oggetto della analisi della Scienza, sono "i due fonti perenni del diritto natural delle genti"(77). E la stessa idea era presente, almeno implicitamente in quegli illuministi meridionali che, come Mario Pagano, più risentivano dell'insegnamento del Vico.

Lomonaco "ardisce" asserire la dipendenza dei padri del giusnaturalismo dai padri della storia; ma le prove specifiche gli restano nella penna e, ancora una volta, bisogna rifarsi all'insieme del suo pensiero e al principio che gli universali umani, e sappiamo quali sono per lui, non esistono e non sono affermabili se non nei fatti e dai fatti.

A commento e valutazione della sua presa di posizione, cade opportuna una pagina di Felice Battaglia su Grozio: "Rappresentante della scuola del diritto naturale, i nuovi principi crede dedurre dalla ragione, più spesso li induce dalla storia, in modo che la sua dottrina, che si ritiene formulatrice di massime universali di condotta, finisce talora per essere esposizione di fatti. Anche se egli, come pur fu detto, cerca un avvicinamento tra le esigenze razionali e le suggestioni storiche, donde l'alternativa accennata di motivi, bisogna pur dire che invano si cerca nell'opera sua una mediazione davvero e speculativamente critica di essi, quale successivamente troveremo in Vico e nell'idealismo germanico. Il suo storicismo resta nell'orbita di una riprova esterna di principi il cui valore si radica ancora nell'astratta ragione... È una esigenza di razionalità che ha il suo alto significato, anche se in speciali determinazioni il Grozio la svuota, facendone criterio estrinseco di giustificazione storica"(78).

In ultimo, la superiorità degli storici antichi sui moderni, sta nel fatto che essi hanno la profondità dello sguardo che consente loro di scorgere nella varietà degli avvenimenti e nei loro esiti, alcune volte sorprendenti, non la regia della casualità, ma "le ne-

77) Cfr. G. B. VICO, *La scienza nuova*, I, II, degn. XI e IV.
78) F. BATTAGLIA, *Corso di filosofia del diritto*, Roma 1971, vol. I, p. 249.

cessarie, ordinate matamorfosi del mondo politico, simili a quelle del mondo fisico"(79).

Ritorna anche qui un concetto chiave del pensiero lomonachiano e su cui già precedentemente si è insistito: la storia umana, come quella naturale, è sottoposta a leggi stabili le quali soltanto riescono a sottrarre i fatti alla frammentarietà dell'episodico e a collocarli nella unità e continuità del corso storico. E su questa naturalità, quasi fisicità, della storia, Lomonaco concorda con le tesi di Condorcet. Gli antichi pensano e scrivono la storia ignorando il punto di vista dell'alternativa, della ipotesi del *diverso* o del *diversamente*. Ciò che è accaduto doveva accadere in virtù non di arcani disegni, ma in virtù di quella *necessaria metamorfosi* delle cose contro la quale si infrange qualsiasi diversa progettualità.

È questa, per Lomonaco, la vera oggettività della storia e della scienza che la evidenzia. Oggettività che non ha nulla a che vedere con la pretesa "neutralità" dello storico, teorizzata dal Bayle.

79) *Discorsi*, p. 435.

IL TEMPO

Il capitolo che apre i *Discorsi letterari e filosofici*, è dedicato al tempo. L'autore non si inoltra per la via delle disquisizioni più specificamente filosofiche sulla natura del tempo, ma è, piuttosto, interessato alla *temporalità* come alla dimensione che dona alla vita del cosmo e dell'umanità il carattere della *storicità*.Per questo egli parla ed esalta la "potenza" del tempo come forza creatrice e combinatrice della storia, facendone un immanente "deus ex machina" della evoluzione di tutta la realtà. Il tempo, per Lomonaco, non è solo la categoria garante della successione, della numerazione delle epoche e dei secoli, ma è quasi (e il "quasi" si giustifica solo in virtù della non mai rinunciata posizione antimetafisica del filosofo) la causa movente di ciò che cambia e che col suo mutare stabilisce le epoche storiche. "Per mezzo di questo potentissimo nume al caos succede la distribuzione degli elementi, al disordine l'ordine, alla discordia l'armonia. Per mezzo di esso si passò dall'aurea all'argentea età, e da questa a quella del bronzo e del ferro..."(1).

Ispiratore dei questa concezione è da ritenersi senz'altro ed ancora G.B. Vico il quale, pur se non parla esplicitamente del tempo in questi termini, aveva però fatto del *corso* e del *ricorso* la legge di quella storia ideale eterna che spiega e dà unità alle varie epoche e vicende della storia temporale. Ora, il corso ed il ricorso sono concetti pensabili soltanto nella temporalità: sono il fenomenico divenire del tempo nella vicissitudine degli eventi, al tempo stesso che degli eventi sono la regola.

Lomonaco non ha fatto che risalire alla condizione del corso storico e attribuirle, attraverso una discutibile illazione logica, un valore causale. Egli, che non si ispira a Kant, non coglie il carattere trascendentale del tempo come condizione della pensabilità degli eventi storici; ma, a costo di violare la soglia della metafisica (che, comunque, sarebbe una specie di metafisica mi-

1) *Discorsi*, p.1.

tologizzante), non si perita, appoggiato alla autorità di Bacone, di chiamare il tempo "autore delle cose"(2).

Di sapore schiettamente vichiano sono le attribuzione che Lomonaco fa al tempo per esaltarne la potenza: "...il mondo civile ruotò dalla selvatichezza alla barbarie, dalla barbarie alla coltura, dalla coltura ad una seconda barbarie peggiore della prima...Così insorsero i comodi della vita, poi le delizie, appresso la sazietà, quindi la violenza, finalmente la rovina"(3).

Ma, pur debitore del Vico, Lomonaco fa sue le tesi degli illuministi, specie Turgot e Condorcet, sul carattere irreversibile del tempo (cui sacrifica in parte il "ricorso" vichiano), e sullo stretto rapporto, anzi equivalenza, fra tempo e progresso delle facoltà conoscitive. Il progredire della civiltà, inteso come progressivo acquisto di conoscenze cui consegue un mutamento di costumi e di istituzioni, o inteso come progressivo cammino versa la verità, è dovuto al tempo.

Già Bruno e poi Bacone, nella loro polemica anti-aristotelica, avevano affermato il legame fra verità e tempo, sentenziando: "Veritas est filia temporis!". E Lomonaco riprende il tema facendone un fondamentale criterio di analisi storiografica, non tanto preoccupato di una divisione epocale della storia, quanto interessato a scoprire i veri mutamenti qualitativi verificatesi *nel* tempo e *per mezzo* del tempo. "Riguardo all'accrescimento del tesoro delle conoscenze umane noi siamo anche debitori al tempo; di modo che esso è l'amico della ragione e della verità"(4). Così la nascita della lingua; l'udirsi della musica "dopo i primi muggiti de' feroci bestioni dell'umana razza"; il passaggio dalle grotte alle capanne, alle case, ai palazzi; il sostituirsi della guerra pubblica alla violenza e alla vendetta privata; l'avvento e il consolidarsi della proprietà "necessaria pietra fondamentale della società"; l'affermarsi della politica e del diritto delle genti; la sostituzione delle armi con le leggi; la filosofia, la storia, la morale, il passaggio dal politeismo al teismo e la stessa fondazione del "mondo intellettuale, in cui per l'audacia della nostra mente che aspira agli incredibili, non si potettero mai stabilire le colonne d'Ercole"; tutto è governato dalla "scienza del tempo"(5).

È, questa scienza, del tutto empirica e solo in quanto empirica può progredire, correggendo gli errori, provando la verità e

2) *Ivi*, p.2.
3) *Ibidem*.
4) *Ibidem*.
5) *Ivi*, pp. 5 e 6.

ampliando il campo del sapere. Il fiume del tempo "ch'esce da torbida sorgente, e depura le sue acque scorrendo per un letto sabbioso e pieno di selci"(6), lascia dietro i detriti delle verità presunte e trasmette alla storia le certezze provate e ulteriormente provabili.

La ragione, almeno quella dei metafisici e dei razionalisti, non è "filia temporis". Essa permane identica a se stessa e tali permangono le verità che da essa scaturiscono mediante deduzione. Essa è divina, e come Dio, immodificabile e, come Dio, astorica. Essa oppone le sue legge alle leggi del tempo, la sua scienza alla scienza del tempo. Contro questa ragione il Lomonaco pone l'esperienza come criterio di scienza installato nel tempo, aderente per necessità al mutare delle cose e degli uomini e come l'unico capace di guidare la mente umana sulla via del sapere. Il progresso e la superiorità dei tempi moderni sugli antichi, non è questione di "ingegno"; ma di più lunga esperienza, del "lunghissimo soccorso dell'esperienza, fanale delle menti". E ancora: "tutti questi ed altri simili errori furono distrutti, più dalla esperienza, *figlia del tempo*, che dalla mente dell'uomo"(7).

Non è, forse, lontano dal vero affermare che in Lomonaco il ricorso al tempo e alla scienza del tempo, ha un valore corrispondente a quello della provvidenza vichiana, qualora se ne escluda la interpretazione trascendente. E infatti la Provvidenza è richiamata dallo stesso Lomonaco quando, dopo aver enumerato i più significativi mutamenti che, nel tempo e per mezzo del tempo, hanno segnato le fasi del progresso umano, conclude: "Mirabile ruota delle divine ed umane cose, che mossa una volta dal dito della Provvidenza, non si arrestò giammai!"(8).

E, come per ogni concezione provvidenzialistica, così anche per quella lomonachiana, si pone il problema del determinismo e della libertà; di stabilire i limiti e i rapporti fra legge ed autonomia. Vi è, a riguardo,una categorica affermazione che ha quasi il valore di un postulato; "L'ordine delle cose non può mai essere violentato dall'ordine delle idee"(9), con la quale il filosofo sembra voler affermare la piena corrispondenza fra natura e spirito e, quindi, la subordinazione dell'una e dell'altro ad un'unica, inderogabile legge.

L'affermazione richiama quasi letteralmente quella del Vico:

6) *Ivi*, p.7.
7) *Ivi*, p.8.
8) *Ivi*, p.6.
9) *Ivi*, p.18.

"l'ordine delle idee dee procedere secondo l'ordine delle cose"(10), e, prima ancora, quella di Spinoza: "Ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum"(11), con la quale il filosofo olandese stabiliva un parallelismo perfetto fra corpo e idea, fra ordine naturale e ordine mentale, fra la successione dei fenomeni e la successione delle idee che ne costituiscono la scienza. Per Spinoza, il fondamento e la ragione di tale parallelismo sta nella unità ed unicità della sostanza-dio e nella necessarietà del suo essere.

Ma il tempo di Lomonaco non è potente, anzi onnipotente, come la sostanza di Spinoza, cui nulla si può opporre e da cui nulla può rivendicare autonomia. E, sopratutto, il filosofo lucano, non avendo interessi metafisici, non può coerentemente concepire il tempo come qualcosa di immobile e di compiuto, simile alla sostanza di Spinoza. Lo distruggerebbe. Esso ha, però, nei confronti della sostanza, una prerogativa che a questa manca: la storicità, che è una prerogativa costituente. Il tempo, o è tempo storico, o non è. Ma nella storia, come per Vico così per Lomonaco, entra a titolo costitutivo, anche la causalità umana che si esprime in azioni libere, proprio in quanto azioni umane. Come, allora dalla essenza stessa della sostanza spinoziana scaturisce un determinismo necessario che coinvolge la natura, lo spirito e lo stesso Dio; così dalla natura stessa del tempo lomonachiano, scaturisce la possibilità dell'azione libera. Il tempo è un legislatore cui si può derogare.

Il filosofo distingue chiaramente due ordini di governo del tempo, pur nella unità della sua azione: l'ordine del mondo fisico e l'ordine del mondo propriamente umano. "Fra le operazioni, però, della natura e quelle dell'uomo vi è una gran differenza, ed un intervallo incalcolabile. Nel corso della prima si osserva che tutto nasce, cresce e si discioglie a tempo opportuno. Sicchè risulta l'ordine, il legame, la concordia, la felicità universale degli enti...Ma nelle operazioni umane spesso si scorge il contrario, essendo esse o troppo affrettate, o troppo ritardate"(12).

Il governo del tempo è, nel primo caso, assoluto. La natura si conforma alle sue leggi e raggiunge la perfezione nella costanza e nella immutabilità del suo corso. Nel secondo caso, invece, ogni determinismo cade perchè "oltre all'influenza delle cause fisiche, vi è anche quella degli intelletti benefici o malefici, saggi

10) G.B.VICO, *La scienza nuova*, LXIV degnità.
11) B.SPINOZA, *Ethica*, I, 7.
12) *Discorsi*, pp. 8 e 9.

o improvvidi, onniveggenti o miopi"(13). Ma cade anche l'armonia e la felicità!

Non vi è dubbio che, per Lomonaco, il modello meccanicistico della natura, sul quale soltanto è stato possibile costruire la scienza moderna, resta l'archetipo di riferimento, anche se non perfettamente realizzabile, per l'etica, per la politica, per la storia. L'affermazione, allora, che "l'ordine delle cose non può mai essere violentato dall'ordine delle idee", va intesa non come una enunciazione di fatto, di reale corrispondenza fra i due ordini; ma, piuttosto, come una norma per l'intelletto umano. Nel senso che, essendo l'ordine delle cose più forte e più giusto, perchè governato dalla scienza del tempo, mai impunemente l'ordine delle idee lo può contrastare; anzi, ne deve perseguire il modello, sia pure con incertezze ed imperfezioni, sul terreno della prassi umana.

Sembra che per Lomonaco la prerogativa più importante di una azione, sia individuale che sociale, quella che la colloca nell'ordinato flusso della storia e nella via del progresso, sia la *opportunità*: ossia la cadenza dell'azione nel suo tempo "ideale" che non necessariamente è quello in cui l'azione realmente si compie. Conoscere il tempo ideale vuol dire elevarsi dalla piatta occasionalità dell'accadere, sciogliersi dalle motivazioni immediate e meschine, dalla fretta dell'anticipare, dalla pigrizia del ritardare e dominare gli eventi nel loro stesso divenire. Il sapere il "quando" è più che sapere il "come" e il "che cosa". È la sapienza del tempo.

"È necessario scandagliare la ragione dei tempi"(14). Ecco il grande imperativo per l'intelletto e per la volontà. Imperativo che per l'empirista Lomonaco non somiglia al dono della profezia nè ad una particolare genialità speculativa. È da ritenere che esso si risolva piuttosto in una analisi del passato e del presente, in una composizione delle coordinate scaturenti dalle varie situazioni, in una disamina delle ipotesi, nel calcolo delle probabilità, per cui si conclude sulla *opportunità* che una azione si debba fare ora o in altro tempo.

L'imperativo non deve essere inteso romanticamente, come prometeico tentativo di strappare agli dei la sapienza del tempo, ma illuministicamente, come fiducia operativa nelle possibilità razionalizzatrici della ragione.

"Scandagliare la ragione dei tempi" vuol dire cogliere la storia nella sua immanente unità e continuità logica, spiegarla nella concatenazione degli eventi; vuol dire fare scienza: la Scienza nuo-

13) *Ivi*, p.9.
14) *Ivi*, p. 30.

va. È questo il lomonachiano punto di vista superiore che consente di cogliere l'opportuno pur nella sua ineluttabilità.

Il tempo che dà "le ragioni" alla storia è certamente un concetto speculativamente ardito che rasenta il metafisico se non si tiene ben presente che il tempo non è un ente, ma un agente che non *è* mai perchè *diviene* sempre. È un divenire circolare che non esce da se stesso e nella cui circonferenza si consuma perennemente la storia. "I tempi influiscono sulle scienze; le scienze su' governi; i governi su' popoli; i popoli su governi, su le scienze su'tempi"(15). La forma potrebbe far pensare ad una successione, ad un aggiungersi di un elemento ad un altro, ad un progredire verso un fine. Si tratta, invece, di elementi contemporanei che costituiscono, proprio per la loro contemporaneità, la pienezza storica. "Fra questi rapporti di cose vi è una concatenazione, la quale non veggono solo coloro che misurano l'immenso cerchio della natura colla periferia infinitamente piccola del loro cervello"(16).

Capire la storia nella sua verità vuol dire, dunque, "scandagliare la ragione dei tempi". Ma Lomonaco resta fedele a Vico: "Nel mondo civile il vero è il fatto; il fatto è il costume; il costume è la legge"(17). Il mondo civile, a differenza di quello fisico, ha una fattualità, e quindi, una verità più complessa e problematica, derivante dalla complessità delle sue cause o cancause. L'azione umana, che è indubbiamente causa del fatto,anche se da sola non lo spiega, è,a sua volta, espressione di una molteplicità di fattori che la determinano. Ma, assumendola, ora, come risultato compiuto, come fatto, si deve dire che essa concretizza causalmente un processo storico che, si è visto, è governato dalla ragione dei tempi.

Il tempo e l'uomo, quindi, sono concause della storia. Esse non sono apriormente armonizzate; nè Lomonaco appartiene alla generazione hegeliana, per la quale tutto ciò che accade *deve* accadere e non subisce giudizio etico. Egli appartiene al tempo delle grandi filosofie etiche di Kant e di Fichte, nelle quali si fa distinzione fra l'essere e il dover essere, inteso, questo, non come legge ma come ideale dell'accadere e, quindi, anche come criterio di valutazione in rapporto al bene e, per Lomonaco, anche in rapporto al vero, mancando in lui la distinzione fra ragion pura e ragione pratica.

La "ragione dei tempi" rappresenta il dover essere, la causa

15) *Ivi*, p. 33.
16) *Ibidem*.
17) *Ivi*, p.35.

ideale della storia; mentre l'azione umana ne è la concreta realizzazione. A rigore, la storia vera si avrebbe soltanto quando anche nei fatti umani si verificasse quel modello di piena corrispondenza fra la ragione e il fenomeno che è proprio del mondo fisico. Allora, anche nel mondo civile, si avrebbe l'ordine, la concordia, la felicità universale. Ma ciò che nel mondo civile non è meccanicisticamente preordinato, può essere raggiunto per mezzo della sapienza.

"Scandagliare la ragione dei tempi" assume una decisa valenza etica che carica gli uomini, soprattutto i governanti e i legislatori, della responsabilità di agire non tanto in conformità ad un astratto concetto di bene, ma a *tempo opportuno.*

Il relativismo, allora, è conseguenza logica. Ma si tratta di un relativismo che lascia aperte le possibilità di individuare alcune costanti fondamentali della natura e del comportamento umano le quali, anzi, giustificano la relatività delle situazioni. Come, ad esempio, questa: "L'uomo è un essere di tal natura che quando è incallito al male, non regge a tutta la mole del bene. Egli non ama metafisicamente la virtù...l'ama praticamente per l'utile che gli arreca"(18). Ma su questa costante si fonda, poi, il variare dell'utile che non è mai unico per tutti ed in tutti i tempi. "...cose allora belle perchè buone, buone perchè utili, utili perchè opportune..."(19). Sulla immutabilità della natura umana, che non è di ordine metafisico bensì di carattere strutturale, si possono anche fondare i corsi ed i ricorsi storici; ma la storia non è uniforme e il suo divenire sta nella sua *temporalità.*

Lomonaco, fedele al principio del *verum-factum,* ritiene anche che nei fatti è la prova della verità. Le sue argomentazioni sono i fatti storici. L'aver ignorato la "ragione dei tempi" ha fatto crollare grandiosi progetti. Così Pietro il Grande, che volle promuovere la modernizzazione della Russia, "anticipò più di due secoli il civile cambiamento, ed esulcerò le miserie palliandole"(20). Federico II "non potè maturare la redenzione d'Italia per aver voluto affrettarla"(20). Cola di Rienzo "rimase vittima di una virtù intempestiva". Il Petrarca - nota criticamente Lomonaco - il quale con lettere di fuoco lo allettò all'impresa, si condusse in quell'occasione da poeta; non da sensato conoscitore delle cose umane"(21). Nè Demostene, nè Bruto giovarono alla loro patria.

18) *Ivi,* p.23.
19) *Ivi,* p. 29.
20) *Ivi,* p.18.
21) *Ivi,* p.25.

Il primo perchè "mise in non cale la ragione dei tempi"(22); il secondo perchè non seppe riconoscere le condizioni opportune per il nascere e fiorire della libertà. "Massima delle massime: non vi può mai e poi mai essere repubblica dove la virtù è un'opinione, o un calcolo d'interesse, non una sacra fiamma della quale avvampino i petti"(23). E il Lomonaco sottolinea: "La libertà, più di tutte le altre cose, ha la sua stagione, trascorsa la quale, non ficca radici"(24). E, con la tristezza del patriota, non tralascia di far riferimento alla situazione italiana e napoletana in particolare, ancora refrattaria all'idea di indipendenza e libertà: "E noi tentavamo a' dì nostri democrazia in Italia assiderata, rattratta, intisichita pei tanti suoi vecchi mali?"(25).

Al contrario, quando l'azione umana si inserisce nell'alveo del tempo e ne coglie il flusso, costruisce saldamente e la felicità individuale e la prosperità dei popoli. La esemplificazione argomentativa proposta da Lomonaco è abbondante e attinge sia dalla storia antica che dalla moderna.

Egli non tralascia di prendere in cosiderazione l'azione trasformatrice del tempo, non solo sui costumi e sulle stesse categorie etiche, per cui "quae vitia erunt, mores sunt" (secondo Seneca) e "quae virtutes erant, vitia sunt" (secondo Lomonaco) (26), ma anche sulla cultura e sul modo stesso di intendere il sapere. Interessanti e sintomatici sono alcuni giudizi, come: quello su Pico della Mirandola "creduto portento di sapere in tempi nei quali la memoria era confusa col genio, non lo sarebbe stato in età più felice"(27); quello sul cinico Diogene che "si trarrebbe addì nostri le fischiate"(28); quello sullo stesso Socrate che con la "sua brama di smascherar la filosofica, letteraria, religiosa ipocrisia"(29), correrebbe, oggi, il rischio della lapidazione.

Ma la "ragione del tempo" acquista, per Lomonaco, quel valore etico che ne fa una regola di vita ed una virtù. "La ragione del tempo è soprattutto da osservarsi nel vivere"(30). È in esso che si disseminano le varie attività e la crescita stessa dell'uomo ed è esso che caratterizza qualitativamente le varie fasi della vita,

22) *Ivi*, p.15.
23) *Ivi*, p.17.
24) *Ivi*, p.26.
25) *Ivi*, p.28.
26) *Ivi*, p.36.
27) *Ivi*, p.34.
28) *Ivi*, p.35. Cè da ritenere, in base a questo giudizio, che non facesse molto piacere a Lomonaco, il fatto che U. Foscolo lo chiamasse proprio Diogene.
29) *Ivi*. A Lomonaco sfugge che la sorte di Socrate, anche ai suoi tempi, non fu certo più felice!
30) *Ivi*, p.37.

stabilendo per ognuna i corrispondenti comportamenti. Infanzia, adolescenza, giovinezza, età adulta, vecchiaia, non sono che determinazioni temporali che hanno, però, un valore normativo per i corrispondenti modi di pensare e di agire. Si può dire, allora, che l'uomo diviene nel tempo e secondo il tempo e che la sua personalità è armonica quando si concilia con la legge del tempo. La quale è una legge di gradualità ("festina lente") che si vendica inesorabilmente dei suoi trasgressori.

"Ogni cosa al suo tempo!" è l'imperativo dell'azione saggia che Lomonaco raccoglie dalla sapienza proverbiale e che sviluppa elevandolo a criterio di consapevolezza storica, oltre che di azione pedagogica. È luogo comune dire che il tempo è grande pedagogo; ma se si intende la sua efficacia pedagogica come corollario della conoscenza delle ragioni del tempo, allora essa non può che concretizzarsi in un sapiente uso del tempo. "Gran parte della comune felicità o infelicità dipende dall'uso del tempo"(31).

Infine, il valore terapeutico del tempo. "E quali sono le amarezze, quali le piaghe della vita umana che non si addolciscono o guariscono col balsamo salutare del tempo?"(32). Anche qui, è luogo comune dire che il tempo è la migliore medicina. Ma, considerando la sua azione non semplicemente come lo sbiadirsi della forza del male e l'affievolirsi del bruciore del dolore, bensì come trasformazione e come trapasso dall'opposto nell'opposto, allora il problema assume una forte valenza speculativa che ripropone il tema tipico di ogni filosofia della storia: quello della potenza e dei limiti della causalità umana. Il rapporto causa-effetto o, se si vuole, il rapporto agente-azione viene, nella storia, alterato e squilibrato dalla superiorità dell'effetto e dalla imprevedibilità nei confronti delle capacità e delle intenzionalità della causa agente. Lo scarto fra l'uno e l'altra (la vichiana eterogenesi dei fini), costituisce la zona oscura nella comprensione totale della storia. Per cui Vico intromette la Provvidenza ed Hegl inventerà l'astuzia della ragione. Ma l'una e l'altra non evitano lo scoglio di ridurre la causa a strumento.

Lomonaco, con vigore speculativo non certo paragonabile a quello di Vico e di Hegel, ma con coerenza alla sua posizione naturalistico-immanentistica, fa del tempo, come già si è detto, il "demiurgo" delle metamorfosi umane. Le quali sono spesso sbalorditive e si sviluppano per contrasti. "....per l'ordinario il male si trasforma in bene, alle tenebre succede la luce; la guerra con

31) *Ivi*, p.60.
32) *Ivi*, p.64.

la pace si alterna; l'ignoranza è adombrata dal sapere...Le pesti, le sanguinosissime battaglie che sembrano flagelli delle nazioni, purgano il mondo di vizi e di delitti...I vizi e i delitti, conseguenze delle passioni, valgono a mantenere in attività l'umana natura impedendo che s'inverminisse come le acque stagnanti...Le carestie che riempiono di squallore e di gemiti la faccia della terra, ridestano l'umana famiglia da' suoi letarghi...Le sanguinose discordie intestine che reputansi la maggiore delle calamità, animano spesso una nazione incadaverita...Le conquiste ultimate colla forza e colla frode, si fermano poscia con la giustizia e colla magnanimità, principali doti degli eroi vincitori...I corpi politici, simili agli elementi di Empedocle, sono in continuo flusso e riflusso di morte e di vita...Dalla ferocia del dispostismo, come da eruzione di vulcano, o da diluvio di acque risultano crisi salutari..."(33).

Il cammino della storia è tortuoso e il suo corso, se è ripercorribile a ritroso, è del tutto ignoto e appena ipotizzabile al futuro. La lezione scettica di Hume è presente a Lomonaco il quale espressamente, e a più riprese, dichiara la incapacità dell'uomo a conoscere se stesso e a dominare le proprie azioni. La storia, allora, procede in virtù di se stessa, di una sua forza interna, qualunque siano, poi, gli eventi che le danno corpo. "In tal modo il tempo, disseminando i germi delle avventure, ne prepara i tardi o repentini scoppi, mediante i quali le create cose rinnovano il loro corso. L'uomo volgare rimane sbalordito da questo fenomeno, non ravvisando il soffio della Provvidenza nelle onde de'mali: il superstiozioso lo attribuisce ora allo sdegno, ora al furore, ora alla clemenza di Dio: il filosofo lo desume da quell'eterna, invariabile legge, che dal disordine scaturisce l'ordine"(34). Il testo è chiaro: il tempo viene a coincidere con "l'eterna immutabile legge" che conduce il divenire storico verso un traguardo di relativa compiutezza. La segreta azione del tempo è quella di inseminare nelle cose e nei fatti i germi del futuro, i germi, cioè, di quella dimensione storica di cui la causa umana non può assolutamente disporre. È quella di sottrarre il fatto, che in quanto tale è compiuto e finito, proprio alla sua compiutezza e di proiettarne la realizzazione nello sviluppo successivo di eventi ad esso legati o ad esso concomitanti.

Con significativa immagine, Lomonaco, descrive l'agire del tempo: "Il tempo, simile ad un chimico, nella sua scuola compone e scompone, forma e disforma tutto in questa grande città del-

33) *Ivi*, pp.65 e 66.
34) *Ivi*, pp.66 3 67.

l'universo"(35). Il tempo non è dio e, quindi, non crea e non pensa. Quando si parla della ragione del tempo non si deve intendere una ragione soggetto, bensì la razionalità oggettiva che scaturisce proprio dal comporsi delle cose nel tempo.

La storia è un laboratorio chimico. E come nel laboratorio la scomposizione e combinazione degli elementi non può essere portata oltre le possibilità che la stessa natura degli elementi consente, ma questa natura diviene la regola delle combinazioni; così nella storia, la composizione e la successione dei fatti non avviene se non secondo le possibilità insite nei fatti stessi; secondo, cioè, quelle capacità relazionali che solo il tempo futuro può realizzare e verificare.

A conferma di ciò, vi è l'espressione di chiaro riferimento leibniziano, con cui Lomonaco sigla la chiusura del capitolo dedicato al tempo: "Così il passato è gravido del presente, ed il presente gravido dell'avvenire. Anche un passo di formica pesa sull'universo"(36).

La funzione del tempo è maieutica!

35) *Ivi*, p.36.
36) *Ivi*, p. 68.

L'ESTETICA

Questo capitolo trova la sua giustificazione ed il suo contenuto in due trattazioni che Lomonaco dedica alla bellezza (cap. IX della seconda parte dell'*Analisi*) ed alla eloquena (cap. XVIII dei *Discorsi*). Si tratta, soprattutto per il primo argomento, di spunti e di osservazioni che se non consentono, da soli, si ricostruire una vera e propria teoria estetica dell'autore, permettono di individuare la sua posizione all'interno dell'estetica sensista dell'ultimo Settecento italiano.

I caratteri distintivi di tale estetica si debbono rintracciare nei fondamenti filosofici del sensismo, così come erano maturati nella cultura italiana dopo la diffusione del pensiero del Locke e del Condillac. La decennale permanenza in Italia del filosofo francese aveva contribuito ad orientare l'illuminismo italiano, soprattutto settentrionale, verso il superamento della concezione razionalistica, aprioristica ed astratta, della bellezza e a definirla in rapporto ai processi sensoriali di gusto e disgusto provocati dalla percezione (che sostituisce la contemplazione) dell'oggetto.

La bellezza entra nel vivo di quel ricco processo psicologico che il contatto col mondo suscita, sia in rapporto alla formazione ed allo sviluppo degli organi sensoriali, sia in rapporto alla stessa qualificazione degli oggetti. Essa, in quanto *sentita* è vissuta e goduta. Il godimento è la condizione del rapporto estetico, al momento stesso che lo costituisce, sottraendolo alla regione dell'idea e alle norme razionali, e affidandolo ai sentimenti fondamentali del piacere e del dolore. L'arte diviene la via per la riscoperta dell' edonismo; di un edonismo non fine a se stesso, ma teso a potenziare, come tutte le sensazioni piacevoli, il senso del reale ed il *sentimento della esistenza*.

"La coscienza artistica - dice Raffaele Spongano - cercava ansiosamente la restaurazione del reale, e la nuova filosofia rispondeva che il reale è il piacere, che questo è la molla e l'effetto dell'arte...Il piacere vien chiamato "sentimento dell'esistenza"; è inteso cioè come senso della vita e non già come vano diletto: al-

tra cosa dal piacevole dell'epoca precedente, del Seicento e dell'Arcadia; non distrazione, ma interessamento vivo, perchè la nuova esigenza non è nè di meravigliare nè di intrattenere con dolci lusinghe, ma di interessare profondamente commovendo"(1).

Le personalità che, più di altre, contribuirono a determinare il concetto ed il significato di edonismo estetico, furono il milanese P.Verri (2) e il napoletano M.Pagano. Il pensiero di quest'ultimo interessa qui in particolare, per gli indubbi influssi che ha esercitato, anche in questo, su Lomonaco.

Il sensismo estetico meridionale, influenzato dallo storicismo vichiano, si collocherebbe più adeguatamente nell'ambito della *estetica dell'umanesimo preromantico*, "caratterizzata da un latente spirito anticlassicistico che la distingue nettamente da quella perseguita dal Verri e dal Beccaria, sempre, in ultimo, avvinta all'ideale classico della poesia. È questo che la spinge in una situazione della storia dello spirito parallela a quella dello *Sturm und Drank* tedesco, nella quale si leggono molti segni della crisi dell'illuminismo neo-classicistico e razionalistico, verso il tempo del romanticismo più ricco di venature vichiane e storicistiche"(3).

E certamente venature romantiche si possono leggere fin dal primo capitolo del *Saggio del gusto e delle belle arti*, nella preferenza che il Pagano accorda agli artisti nei confronti dei "saggi della terra", i quali possono limitarsi a intendere la natura, mentre i primi, oltre ad intenderla, "ne creano poi una nuova, tutta vaga, tutta bella, la quale è la sorgente de' più puri piaceri della vita, la distruttrice della noia, e quella che lo spirito umano tien sempre vegeto e vivo nelle stagioni tutte dell'età sua, anche nel gelato verno degli anni estremi...E cotesta verace magia, quest'inorato e lodevole inganno è l'oggetto e la perfezione delle arti belle, figlie del delicato sentimento e del soprafino gusto"(4).

1) R.SPONGANO, *La poetica del sensismo e la poesia del Parini*. Milano, 1967, pp.19 e 20.
2) Il Verri, nel *Discorso sull'indole del piacere e del dolore*. applica anche alla estetica il principio generale di tutte le sensazioni. Il piacevole estetico non ha una origine diversa da quello etico. A fondamento dei piaceri di gusto egli pone i *dolori innominati*: la noia, l'ansia, la malinconia. Solo chi ha esperienza di tali dolori è in grado di gustare, come sensazione liberante, il piacere artistico. Infatti, il ruolo dell'arte è quello di "spargere le bellezze consolatorie dell'arte in modo che ci sia intervallo bastante tra l'una e l'altra, per ritornare alla sensazione di qualche dolore innominato, ovvero di tempo in tempo di far nascere delle sensazioni dolorose espressamente, e immediatamente soggiungervi un'idea ridente, che dolcemente sorprenda e immediatamente faccia cessare il dolore" (*Discorso...*, Carabba ed., Lanciano, 1910, p. 32. Per un sintetico quadro dell'estetica illuministica in Italia, cfr. ANTIMO NEGRI, *Le dottrine estetiche nei secoli XVII e XVIII in Europa*, in *Grande Antologia Filosofica*, diretta da M.F.Sciacca, Marzorati, Milano, 1973, vol.XVI, pp.413 e 416.
3) A.NEGRI, *op. cit.*, p.415.
4) M.PAGANO, *Saggio del gusto e delle belle arti*, in *Opere filosofiche, politiche ed estetiche*, Capolago, 1837, p.336.

Ma egli rientra subito nell'alveo di un realismo naturalistico, teso alla "restaurazione del reale" di cui parla Spangano, quando precisa che la bellezza non è pura creazione dello spirito, magica o geniale invenzione, bensì proprietà oggettiva della natura. È la natura che offre all'artista quelle forme di bellezza, di ordine, di armonia di cui egli la riveste. "Quelle idee che, considerando le varie e diverse forme della natura, la sua mente concepì, quelle riprodotte sono e nella materia impresse e sculte"(5).

Dal realismo naturalistico, il Pagano, già nella conclusione del capitolo, passa ad un vero e proprio sensismo, quando dice; "Il senso adunque che conosce e discerne la verità e la bellezza della produzione dell'arte imitatrice della natura, è appunto il *gusto*; e la perfezione di cotest'arte divina è l'accoppiamento felice dell'imitazione della natura, e della bellezza e perfezione che si dà"(6). E fedele al sensismo rimane anche nella descrizione del genio: "Una viva immaginazione, la quale con facilità riceva le diverse forme e bellezze della natura e le conservi; un raffinamento di gusto, che le migliori fra tutte trascelga; un fuoco animatore, che le accoppi insieme, dando loro nuovo aspetto e novella forma, sono quelle proprietà onde il genio è formato"(7). Il "recar diletto coll'imitazione della natura"(8) è il compito del genio. Ma la sua riuscita presuppone che un piacere più grande si sia impossessato di lui nel contemplare la natura, un piacere-godimento della sua bellezza che giunga "al trasporto, all'entusiasmo, al furore"(9). L'immagine del genio, per il Pagano, non è Prometeo che sfida il cielo, ma Pigmalione che si abbandona ai dolci deliri.

Non diversamente da Mario Pagano, ma non pedissequo di lui, Francesco Lomonaco tratta sensisticamente, ma non solo sensisticamente, il problema estetico. Già nel definire il *bello* e non la *bellezza* egli dà il tono del suo sensismo che, anche in questo caso, non si fonda sul puro rapporto sensoriale, ma sulle modificazioni fisiologiche della macchina sensoria. "Un oggetto composto di parti facili a percepirsi, e che destano una viva sensazione costituisce ciò che si dice *bello*. Sicchè da ciò è chiaro che gl'ingredienti del bello sono la semplicità de' mezzi, e l'importanza nel fine o sia nell'effetto"(10).

Il requisito primo della bellezza, da parte dell'oggetto, è che

5) *Ibidem*.
6) *Ibidem*.
7) *Ivi*, p.337.
8) *Ivi*, p.338.
9) *Ibidem*.
10) *Analisi*, p.186.

esso favorisca la immediatezza della percezione, che non rimandi a mediazioni intellettive; altrimenti diventa oggetto di conoscenza e non di piacere. Il bello deve apparire immediatamente tale, non deve lasciarsi scoprire nè simularsi sotto forme complicate e artificiose. Ed anche quando a costituire l'oggetto concorrono elementi molteplici e vari, questi devono presentarsi talmente armonizzati nei loro rapporti, da essere tutti percepiti nella unità e semplicità della composizione. Lomonaco cita Orazio, "il legislatore delle belle arti": "Denique sit quod vis simplex et unum"(11). La stessa citazione è fatta anche dal Pagano, il quale sviluppa e commenta a lungo il verso di Orazio (12). "Quando adunque convengano le parti nella stessa forma, cioè siano simili tra loro ed al medesimo tutto si appartengono; quando la giusta misura abbiano così tra loro, come col tutto, allora nasce quell'uno, fonte del bello e del piacere"(13)

Ma non c'è nessun artista che possa eguagliare la natura nel comporre in unità e semplicità. Per questo: "il bello è della natura"(14). E l'affermazione deve essere intesa nel senso che il bello è prodotto dalla natura nell'atto stesso in cui produce i suoi oggetti. Tutto è bello, quindi, e " il bello e' sempre bello, ed è bello per tutti. Per la qual cosa si sono ingannati coloro, i quali senza fare questa considerazione hanno detto che il bello è relativo"(15).

Tuttavia la relatività del bello non è meno vera della sua oggettività, per il fatto che il suo "effetto" è la "viva sensazione" e che una sensazione è sempre relativa all'organo seziente. In questo caso, è il *gusto* definito lapidariamente *"sentimento del bello"* (16), il principio di relativizzazione. Se si considera che il sentimento è, per Lomonaco, sempre un'idea forte, particolarmente capace di muovere e commuovere, si può capire anche la sua impostazione *ideologica* del rapporto estetico: il sentimento del bello ed il piacere che gli è connesso corrispondono sempre alla

11) *Ibidem.*
12) Cfr. M.PAGANO, *op. cit.*, capp. VI e VII, pp. 341 e 346.
13) *Ivi*, p.343. Cade qui opportuno notare che lo stesso concetto di bellezza, giustificato dai due filosofi lucani con il richiamo al loro augusto conterraneo, viene raggiunto e divulgato in Europa qualche decennio prima, da J.J. Winckelmann (1717-1768), con la riscoperta dell'ideale classico greco espresso principalmente nella scultura. Per l'esteta tedesco, la bellezza ha gli stessi caratteri per i quali l'Essere supremo si distingue dalla materia: l'unità e la semplicità, e "questi caratteri, portati nella materia, caratterizzata dalla molteplicità e dalla complessità tendono, conseguentemente, a portare Dio, lo spirito in essa", (cit. da A. NEGRI, *op. cit.*, p.422). Naturalmente, il richiamo a Winckelmann non vuol dire collocare Pagano e Lomonaco nella sua scuola.
14) *Analisi*, p.187.
15) *Ibidem.*
16) *Ivi*, p.192, nota.

percezione dell'oggetto specificamente volta a dare l'idea della sua unità e semplicità. Tutto ciò che impedisce o rende faticosa l'acquisizione di tale idea (si tenga conto dei vari elementi che modificano la sensibilità), impedisce o rallenta anche il piacere estetico. Il gusto, quindi, è una facoltà modificabile e mobile che è rivolta più all'idea che all'oggetto e, come vuole anche il Pagano, all'idea di armonia e di ordine(17).

Lomonaco può, allora affermare, senza cadere in contraddizione: "Ma il *bello* non è lo stesso sempre relativamente a noi"(18). Questo consente le varie classificazioni della bellezza le quali, però, debbono raggiungere, tutte, lo stesso effetto, che è quello di "destare una viva scossa ai sensi, ed una forte commozione agli spiriti animali, i quali rifluendo sul cerebro, producono la sorpresa, e l'immobilità della macchina"(19).

La meraviglia e l'estasi sono i caratteri specifici del godimento estetico, che è veramente tale quando è anche *estatico*. La scossa vitale inferta dal bello, deve giuocare sul contrasto fra la sensazione abitudinaria e la sensazione inattesa e sorprendente; fra il senso della esistenza quieta, garantita dalla conoscenza del mondo, e l'inquietudine per la improvvisa rivelazione di aspetti nuovi; fra i piaceri della inerte quotidianità e il piacere che trasferisce lo spirito oltre la temporalità. E in questa atemporalità la "macchina" si fissa, sia pure per un istante, in una quiete dolce e leggera che scopre e potenzia un nuovo senso della esistenza. La bellezza muore nella staticità. La sua vitalità consiste nel rinnovare le sue forme per suscitare meraviglie nuove.

Lomonaco, come Pagano, avverte il senso vitalistico della bellezza, attinto, certo, dall'insegnamento del Vico, ma ancor di più, ci sembra, dalla filosofia dionisiaca di Giordano Bruno, dove il senso della natura è anche il divino piacere di essa. E la natura offre una gamma inesauribile di piaceri corrispondenti alle infinite sue produzioni, dalle più basse alle più sublimi, dalle più materiali alle più spirituali. E quanto più ci si eleva sul piano della bellezza, tanto più ci si deve elevare nella capacità di coglierla ed affinare gli organi del gusto. "Così un bel fiore colpisce gli orga-

17) Cfr. M.PAGANO, *op. cit.*, p.335.
18) *Analisi, p.188.*
19) Ivi, p.189. È opportuno richiamare, qui, anche per rendere più esplicito il pensiero di Lomonaco, la distinzione di Pagano fra il *bello* e il *piacevole*. "Ecco che il bello eccita quel piacere che del gusto è l'oggetto; ma cotesto bello secondo la varia disposizione del gusto opera e muove. Egli esser deve relativo al gusto, e varie doti devono mescolarsi al bello, perchè ai vari gusti ugualmente piaccia; quindi il piacevole, ossia la modificazione del bello, è sempre relativo. Assoluta è l'idea del bello" (PAGANO, 2op. cit., p.348).

ni della vista e dell'odorato...Una bella verità penetra nella regione dello spirito"(20).

Il vero edonista è il filosofo che sente "tutte le sorte di bellezze" (21). E il sensista Lomonaco non teme di citare lo spirtualista Platone per affermare che vi è un superiore piacere legato non all'immagine bella, ma alla bellezza senza immagine; un piacere che si manifesta in una "calma divina, da cui scorre un torrente inesausto di felicità"(22). È quello che egli chiama *"l'epicureismo"* della ragione , più alto e nobile dell'edonismo dei sensi, vero piacere catastematico in cui consiste l'estasi filosofica.

Ma la natura non è sola a produrre il diletto estetico. Il bello artistico ha la sua ragion d'essere nella stessa finalità del bello naturale ed è consequenziale al fatto che l'arte debba imitare la natura. Lomonaco è esplicito a riguardo; "Quando non si siegue la natura, cioè *il vero reale, o il vero apparente,* ma si fa campeggiare l'arte, il bello scomparisce e per conseguenza non vi è incantesimo, nè ammirazione"(23).

Il rapporto fra natura ed arte è sempre stato fra i più dibattuti nelle dottrine estetiche. Nel corso del Settecento, soprattutto in Francia, si diffonde la concezione dell'arte come imitazione della natura(24). È tale anche la concezione che domina l'estetica sensista in Italia. In essa, dice Spangano, "ritorna sempre lo stesso pensiero: che l'arte, ispirata e destinata al diletto, non deve allontanarsi dalla realtà"(25). Tale concetto lo si è già visto affermato da Mario Pagano. Ma su di esso il maestro di Lomonaco ritorna con più ampiezza nel cap. XIII del *Saggio*, dove tratta *del progresso e della perfezione delle belle arti*, volendo dimostra-

20) *Ivi*, p.187.
21) Questa inversione intellettualistica di Lomonaco, richiama la tesi di A.G.Baumgarten (1714-1762), secondo la quale la bellezza non è se non la perfezione della conoscenza sensibile (cfr. A.NEGRI, *op. cit.*, pp.417 e 418).
22) *Ivi*, p.188.
23) *Ivi* p.191.
24) Cfr. A. NEGRI, *op. cit.*, da cui riportiamo due testi significativi. Il primo è del francese Ch. BATTEUX (1713-1780), dall'opera *Cours de belles lettres* del 1765: "Dee dunque l'ingegno avere un appoggio per inalzarsi, e sostenersi, e tale appoggio è la Natura. Crearla non può, distruggerla non deve; onde non può altro fare, fuor che seguirla e imitarla; e per conseguenzatuttoquello, ch'egli produce, altro non può essere che imitazione... Qual'è dunque l'ufficio delle Arti? trasferire i lineamenti, che sono in Natura, e presentarli in soggetti, a' quali non sono naturalmente congiunti" (p.480). Il secondo brano è dello svizzero J.J.BADMER (1698-1783): "In realtà la natura è la sola ed universale maestra di quelli che scrivono, dipingono ed incidono... Tutto ciò che non trova fondamento nella natura può piacere unicamente ad una immaginazione oscura e imperfetta... Da questo potete vedere in che cosa consiste il rapporto di parentela tra gli scrittori, i pittori e gli scultori. Esso consiste, cioè, nell'uguale intenzione: tutti ricercano l'orma della natura, dilettano per la somiglianza che i loro scritti, le loro sculture e pitture hanno con la natura, nello stesso tempo che, se si allontanano da essa, diventano ridicoli" (pp.482 e 483).
25) R.SPONGANO, *op. cit.*, p.22.

re che la natura dell'arte è una e immutata sia nelle forme più rudimentali e primitive, che in quelle più elaborate e progredite. Ecco il testo: "Nella lor culla le belle arti, più che alla vaghezza, a rendere una vera imitazione della natura son dirette....L'epoca adunque della perfezione delle belle arti è quel punto nel quale la vera ed esatta imitazione della natura accoppiasi alla compiuta bellezza, accordo ed armonia"(26).

Il concetto di imitazione è espresso anche da Lomonaco, nella citata espressione, in termini costitutivi per l'arte, dove la unicità ed univocità del bello sembrano escludere la dualità della sua produzione. O l'arte segue la natura, e allora mantiene la bellezza, l'incantesimo, l'ammirazione; o domina sulla natura, e allora non è arte perchè perde bellezza, incantesimo e ammirazione.

Ma è sintomatico il fatto che l'espressione "imitazione della natura" non ricorre un sola volta nel testo lomonachiano. Il che autorizza ad interpretare il rapporto arte-natura come una dipendenza *metodologica* della prima nei confronti della seconda; come la natura che detta le regole all'arte(27); come natura-modello non tanto dal punto di vista contenutistico, quanto dal punto di vista formale(28). La natura indica all'artista la via per arrivare a risultati estetici, lasciandolo libero creatore dei contenuti della composizione artistica. Solo per questa via, del resto, è possibile trasferire il bello nel fantastico e suscitare emozione estetica pur parlando dell'irreale. La grande ammirazione di Lomonaco per Dante e per Ariosto, sta a dimostrare che mondi non naturali possono avere una potenza di bellezza, di incantesimo e di ammirazione pari a quello naturale. Ma il segreto di tale potenza non è creato dall'uomo; gli è insegnato dalla natura. Bisogna, anche in questo, ubbidirle.

Una tale "ubbidienza" alla natura si traduce, per Lomonaco, nella acquisizione dello *stile*, definito come "il disegno e il colorito delle nostre idee". Definizione molto breve ed essenziale che egli spiega in questo modo: "Il disegno produce la proporzione, il colorito l'espressione. Senza il primo non vi ha ordine; senza l'altro manca l'effetto. Il *disegno* appartiene alla maniera di combinare i pensieri, e per conseguenza allo studio, alla cultura, alla profondità delle cognizioni. Il *colorito* è figlio di una immagina-

26) M.PAGANO, *op. cit.*, pp. 359 e 360.
27) L'espressione è Kantiana, ma il significato è diverso. Quello di Kant, infatti, è volto alla definizione del *genio* come "la disposizione innata dell'animo (*ingenium*) per mezzo della quale la natura dà la regola dell'arte" (*Critica del Giudizio*, par.I, sez.I, lib.II, 46).
28) Sintomatica, a riguardo, è la citazione di Quintiliano che Lomonaco accoglie come verità indiscussa: "Sermo rectus et secundum naturam enunciatus nihil habere ex ingenio videtur" (*Discorsi*, p.486).

zione viva e fervida, regolata dal *sentimento del bello* che si chiama *gusto*"(29).

Come si può notare, manca qualsiasi esplicito riferimento alla natura. A contenuto della organizzazione stilistica sono poste le idee, le conoscenze, la cultura tutta; ma come legge di tale organizzazione, e in ciò consiste lo stile, vi è la proporzione, cioè l'armonia intesa come unità di parti; in altre parole, la legge del *simplex et unum*.

Ma la combinazione delle idee, quando non è soltanto calcolo conoscitivo, ma tende all'effetto estetico, e questa è la finalità dello stile, deve adornarsi di un colorito espressivo tale, da suscitare immagini di bellezza e di godimento. Questo è il ruolo dell'immaginazione guidata dal gusto.

L'arte, allora, è stile. La reticenza di Lomonaco sull'argomento, non consente di andare oltre nella indagine. Si può, tuttavia, notare come egli interpreti la naturalità dell'arte coniugandola con il suo aspetto più umanistico e soggettivo, avvicinandosi, per una via tutta propria, alla problematica suscitata da G.-L.Buffon (1707-1788) con la sua celebre asserzione: "Le style c'est l'homme même". E tale vicinanza risulterà più evidente da ciò che fra poco si dirà.

Uno dei caratteri che, generalmente, viene sottolineato come proprio all'estetica sensista, è il perseguimento di una finalità superiore al puro diletto estetico, consistente nella edificazione etica dell'uomo, nell'"*elevamento della humanitas*"(30). Finalità raggiungibile solo se la forma è sostanziata di contenuto autentico e vero. Ancora R.Spongano, dopo aver notato che l'edonismo estetico del sensismo non si risolve nel piacere fine a se stesso, ma mira a "ristabilire il valore del contenuto nell'arte", osserva: "Tra classicismo e sensismo vi fu così un accordo assai più profondo di quello che c'era stato fra classicismo e razionalismo. Secondo questo infatti si era rimasti paghi di fissare i caratteri estrinseci dell'arte, cioè quelli della forma con la quale la ragione disciplina il contenuto; mentre secondo quello si volle attuare sopratutto la restaurazione del contenuto nell'arte. La qual cosa si deduce anche meglio dalle considerazioni che i sensisti fanno

29) *Analisi*, p.192, nota.

30) Si legga, ad esempio, ciò che dice il Pagano a conclusione del suo *Discorso*, rispondendo alla domanda: quale è l'oggetto della poesia? "Il piacere fu il primiero; ma quando poi la filosofia ne prese il governo, ella al pubblico giovamento fu diretta, eccitando quelle passioni che al comune bene erano più conformi, ed ispirando orrore per le torte e nocive. Così ella divenne ministra della civile sapienza, e fu la base e fodamento della società" (cap. XXIII, in *Op.cit.*, p.420).

sulla forma, quando sia presa per se stessa"(31).

In Francesco Lomonaco non si legge una esplicita finalizzazione del piacere estetico a valori etici. Il suo discorso si attiene alla analisi formale dell'opera secondo i requisiti stilistici del disegno e del colorito. Ma non è negabile che proprio da tale analisi scaturisce una esigenza di "cose" e non di "parole", che viene appagata solo dalla più armonica coesistenza delle une con le altre. Inoltre la preoccupazione etico-umanistica è dominante in tutto il pensiero lomonachiano, sì da apparire il filo conduttore anche là dove non è esplicitamente richiamata.

E certamente tale preoccupazione porta il Lomonaco a preferire la poesia e l'eloquenza alla pittura e alla scultura. Perchè queste "non presentano che certe date *azioni* ed effetti *determinati*, mentre le prime esprimono successive *sensazioni* per cui producono maggiore interesse, e sono più difficili. Di più la pittura e la scultura colpiscono i sensi esterni; e le altre commuovono il cuore"(32). La pittura e la scultura, utilizzando la materia, esprimono l'azione in una compiuta staticità e fissano la sensazione in un momento dato dell'azione; mentre la poesia e l'eloquenza, utilizzando le parole, descrivono l'azione nel suo divenire determinando il movimento delle sensazioni e, quindi, il costituirsi stesso del sentimento estetico. Inoltre queste, passando attraverso i contrasti, e superandoli, si rivelano più efficaci nel descrivere il confluire delle parti nel tutto unitario.

Ma è sopratutto l'eloquenza che acquista, agli occhi di Lomonaco, una importanza primaria, tanto da assorbire la stessa poesia, nel descrivere il movimento delle idee che determina quello delle sensazioni. "Il meccanismo dell'eloquenza, della vaga e bella eloquenza consiste in presentare nella maniera la più energica le idee degli oggetti sensibili i più propri a commuovere gli spiriti animali, e dare una forte scossa alle fibbre. Per la qual cosa è eloquente chi dice come si conviene, cose, e non parole; è eloquente chi ha idee ordinate e connesse, forti e gagliarde passioni"(33). Questa definizione dell'eloquenza contiene tutti gli elementi della stessa definizione dell'arte e della bellezza: disegno delle idee, energia di espressione, concretezza di contenuto, travaso di idee, commozione di sentimenti.

31) R. SPONGANO, *Op. cit*, p.24.
32) *Analisi*,p.190. La distinzione lomonachiana richiama l'altra, più celebre, di G.E.Lessing (1729-1781): "La successione nel tempo è il dominio del poeta; lo spazio è il dominio del pittore", con la quale si assegnano il corpo e le proprietà corporee come oggetto alla pittura (scultura, architettura...), e le azioni con la loro progressione, il loro dinamismo e simbolismo, come oggetto alla poesia (letteratura, musica...). Cfr. A. NEGRI, *op. cit.*, pp. 527 e 424.
33) *Ivi* pp. 190 e 191.

Come si è detto, il Lomonaco dedica all'eloquenza il cap. XVIII dei *Discorsi*. E subito si preoccupa di sgombrare il campo dal facile equivoco di confondere l'eloquenza con la retorica; equivoco attribuito al fatto che "l'eloquenza si volle apprendere dalle sordide officine dei retori, non dalle accademie de'filosofi"(34). La retorica è alchimia di parole, composizione di suoni, abilità di mestiere nell'usare "la sineddoche, l'antitesi, l'iperbole, l'ipotiposi, ed altre simili rancide voci della scuola"(35). Il disprezzo di Lomonaco per la retorica e per il vuoto stilismo, lo si può cogliere anche nei taglienti giudizi che egli esprime sulle elegantissime prose "piene di vento del Casa, del Pecorone, del Gelli, del Bembo e di quasi l'intera mandria de' cinquecentisti. Essi per avere badato alla frasiologia ed alla scelta della parole incivettirono l'eloquenza, tal che da regina delle menti, la fecero divenire una servaccia lascivamente fregiata. Meschini d'ingegno e di cuore, non diedero giammai materia a pensare e a sentire, studiando solo di grattar gli oreccchi...Quindi non altra fu la lor cura, che quella di usar termini incruscati, periodare con armonia, e non far mai preda dell'anima umana destando sensazioni, novità e varietà di sensazioni"(36). Ecco dipinti i caratteri della retorica che fanno di essa la negazione dell'arte, anche quando si volge alla imitazione dei classici, "non riflettendo che la bellezza della dea Venere era nelle sue forme, non già nelle vesti"(37).

È un elegante, ma deciso richiamo al contenuto, giacchè è questo che, se colto e sentito con vivacità e chiarezza, determina l'efficacia artistica della forma. Per questo, "non vi sarebbe bisogno di lezioni di rettorica, ma di filosofia"(38). E la filosofia di Lomonaco è la filosofia delle cose, delle sensazioni, delle idee, dei sentimenti.

Coloro che si allontanano dalla natura in nome di una superiore nobiltà dell'arte, temendo di radere il suolo, camminano sulle nuvole, come gli Achillini, i Marini e i loro seguaci che "produssero delirj o immagini bisbetiche simili a quelle di Milton: che i diavoli combattono i giganti colle artiglerie, e li fan precipitare

34) *Discorsi*, pp. 449 e 450.
35) *Ivi*, p.451.
36) *Ivi*, pp.454 e 455.
37) *Ivi*, p.455.
38) *Ivi*, p.451. Di una "rettorica filosofica, per mezzo di cui discerniamo quale sia lo stile sano, quale il convenevole ai vari soggetti e componimenti e quale il corrotto, l'affettato e il disdicevole", aveva parlato anche il Muratori nelle *Riflessioni sopra il buon gusto nelle scienze e nelle arti* (1708) (Cfr.A.NEGRI, *op.cit.*, p.485). Ma non vi è alcuna vicinanza fra la sua " rettorica filosofica e la eloquenza filosofica di Lomonaco. È opportuno segnalare anche che Lomonaco, pur ammiratore di G.V.Gravina, non lo segue nella *Della ragione poetica* (1708).

dalle sfere celesti; che gli angeli stramazzati prendono monti, selve, laghi, fiumi, e gli scagliano su'diavoli"(39). Quest'arte è "l'inferno dell'eloquenza", cioè disordine, sproporzione, delirio della fantasia, distruzione della natura, vacuità di parole. Mancanza di filosofia, cioè di visione unitaria fra parole, idee e cose e, quindi, tradimento del bello e del vero. "Nei loro scritti, nessuna corrispondenza tra le cose e le idee, tra le idee e le parole. Quindi il falso in luogo del vero; il ridicolo invece della persuazione; la mostra degl'impotenti sforzi dell'arte, e non delle ricchezze della natura, la corruzione delle regole del bello, e per conseguenza di quelle del buono"(40).

Sebbene usate in modo destruente, le parole di Lomonaco sono la positiva definizione della eloquenza filosofica: un'arte che esprime la unità armonica di bello, vero e buono e muove l'animo contemporaneamente al godimento della bellezza; alla conoscenza della verità, alla pratica del bene.

Il suo discorso muove da Dante che "lasciò scritto, che l'eloquenza è il flusso dell'intelligenza che dalla cima della testa scorre per le labbra"(41), e si snoda attraverso i grandi classici: da Cesare che "marciava co'piedi di fuoco, e scriveva altresì con una penna di fuoco, mirando alle cose, non alle frasi ed alle parole"(42), a Cicerone "dittatore dell'eloquenza"(43), a Tacito "che n'è il nume"(44) e che, secondo il giudizio di Montesquieu "abbrevia tutto perchè vede tutto"(45); da Demostene, campione dell'eloquenza, che "domandato una volta qual fosse il principale elemento dell'eloquenza, disse: *l'azione*: domandato la seconda, rispose: *l'azione*: domandato la terza, rispose: *l'azione*"(46), al Socrate del *loquere ut te cognoscam*; da Omero "il quale è tutto moto e senso ne' suoi concetti, usa parole piene di moto e di senso, tal che esse pongono davanti agli occhi gli oggetti"(47), alla Bibbia che dimostra "*che ignitus est sermo Dei*, come essere dovrebbe quello di ogni scrittore che voglia guadagnar fama di eloquente"(48); da Virgilio che "reca meraviglià e diletto all'universalità degli uo-

39) *Ivi*, p.457. Leggi anche M. Pagano: "Lo stile vivo, brillante, *manieroso* dei moderni pittori alletta coloro soltanto che non gustano la verità e la naturalezza" (*Discorso*, cit., cap. XXIII, p.420).
40) *Ivi*, p.456.
41) *Ivi*, pp. 450 e 451.
42) *Ivi*, p.452.
43) *Ivi*, p.464.
44) *Ibidem*.
45) *Ivi*, p.465.
46) *Ivi*, p.469.
47) *Ivi*, p.487.
48) *Ivi*, p.483.

mini colti; eterno carattere del vero bello"(49), ad Ovidio i cui versi "spirano un certo che di soave e di dolce richiesto dalla materia"(50).

E i nomi si snodano, grandi e numerosi, a testimoniare i caratteri della eloquenza filosofica, ma anche a dimostrare che l'ideale estetico del sensismo lomonachiano si congiunge all'ideale classico.

Anzichè seguire Lomonaco nelle dotte citazioni e nelle sue acute osservazioni, è importante cogliere quelle che egli ritiene le condizioni indispensabili per la produzione artistica. La prima ubbidisce alla dantesca definizione dell'eloquenza e scaturisce dalla natura stessa delle "belle lettere", intesa da Lomonaco come "la dipintura della vita umana sotto le sue diversi sembianze"(51). È necessario che colui che le coltiva abbia "una conoscenza profonda della natura dell'uomo, delle facoltà del di lui intelletto, della genesi delle passioni"(52).

La *conoscenza profonda* della natura dell'uomo deve dare fondamento filosofico all'arte che, proprio mediante tale conoscenza, può realizzarsi come *imitazione della natura*. Se si considera, poi, che cosa Lomonaco intende per conoscenza profonda, si può stabilire l'autentico significato del carattere "filosofico" della eloquenza. L'artista "è costretto a notomizzare il corpo politico, in mezzo a cui vive, considerar tutti i rapporti della civiltà, raccozzarne gli usi, i costumi, le leggi, scandagliar sopratutto le opinioni che dominano i giovani ed i vecchi, i barbari e gl' inciviliti, gli addottrinati e gl'ignoranti"(53). Deve, cioè, possedere la storia, giacchè nella storia, la natura umana si fa e si rivela realmente.

Questo fondamento storicistico della intelligenza estetica rivela l'ispirazione vichiana e paganiana(54); ma il Lomonaco è, ora, più interessato al "flusso dell'intelligenza", idee e contenuti, del discorso poetico, anzichè ad una indagine sulla origine stessa della poesia. La storia offre alla mente il vero, senza del quale l'arte "è sommersa nel falso, ch'è il nulla"(55). Il comporre sublimamente non sta, come voleva Longino, nel "recarsi all'immaginazione di essere alla presenza di Omero e di Demostene.. All'opposto io

49) *Ivi*, p.478.
50) *Ivi*, p.489.
51) *Ivi*, p.461.
52) *Ibidem*.
53) *Ibidem*.
54) Cfr. il libro secondo della *Scienza Nuova* sulla sapienza poetica in particolare il cap.I: *della metafisica poetica*; e il cap.XIII del *Discorso*, cit. di M. Pagano, intitolato: *La poesia è un genere d'istoria, ossia un'istoria universale*.
55) *Ivi*, p.462.

opino, che per lanciare sublimi pensieri sia necessario aver mente sublime. Longino vorrebbe formare il retore e l'avvocato, io miro al vero eloquente"(56).

Ma l'eloquenza non è filosofia, nè si confonde con la storia. Essa ha un carattere formale che la distingue dall'una e dall'altra e le dà il crisma dell'arte. La sua finalità è quella di dilettare la fantasia, di istruire l'intelletto e di commuovere il cuore. Da tale finalità si evince la seconda indispensabile condizione dell'opera d'arte. "Colui che vuole conseguire tale scopo - dice Lomonaco - abbisogna di alto cuore, di fantasia bollente, e d'intelletto gravido d'idee"(57).

Ritorna, in una parola, il problema dello stile come unitaria coordinazione dei vari contributi della fantasia, dell'intelletto e del cuore. Nell'analisi specifica di ognuno di essi, Lomonaco evidenzia la loro appartenenza all'area formale, mentre il contenuto proviene sempre dalla conoscenza della natura umana.

Così la fantasia non crea, non inventa il *quid*, ma cerca il *quomodo*, presentando alla mente "tutte le ragioni idonee a convincere e le immagini acconce ad illudere"(58). Il suo potere si estende quanto l'universo e può, addirittura, sorpassarlo nel produrre mondi di immagini che hanno valore, però, solo ed in quanto si offrono come veste adatta al mondo reale. Il controllo, del resto, sulla fantasia è esercitato dall'intelletto il quale "dispone i materiali presentati dalla fantasia, gli ordina, li simmetrizza, rimuovendone gl'importuni, e facendo uso de' necessari, s'ingegna che i diversi colori, figure ed ombre dell'idee producano l'incantesimo: numera, pesa, misura gli argomenti; guarda a'principi, mezzi e fini delle cose, per fondere la molteplicità delle parti nell'unità del tutto, il disordine nell'ordine, la dissonanza nell'armonia; co' lampi del contrasto rischiara la serie dei pensieri intermedi: si sforza di ritrarre il bello dalla faccia esterna del buo-

56) *Ivi*, p.461. Qui Lomonaco coglie polemicamente una delle condizioni che Longino (214-273) ritiene necessaria per giungere al sublime: l' essere divinamente mossi dalla altrui ispirazione. Ecco il testo: "E questo grande uomo (Platone) ci mostra, se vogliamo dargli ascolto, che anche un'altra via, oltre le già dette, guida verso il sublime... È l'imitazione e la emulazione dei grandi prosatori e poeti vissuti prima di noi. Ed è precisamente questa la meta cui, carissimo, tenacemente tendiamo... Dunque anche noi, ogni volta che ci sforziamo intorno a qualche argomento che richiede altezza di tono espressivo ed elevatezza di sentimenti, sarà bene che ci figuriamo nell'anima come, in un'occasione analoga, avrebbe espresso una simile cosa Omero, come Platone e Demostene l'avrebbe resa in forma sublime, oppure Tucidide se si trattasse di storia" (PSEUDO-LONGINO, *Del Sublime*, Laterza, Bari, 1965, pp.31-33). La critica moderna ha accertato che il *Del Sublime*, non è da attribuirsi al retore e filosofo greco Cassio Longino, nato ad Atene nel 214 e morto a Palmira nel 273, autore di commentari ai dialoghi platonici e di due opere filosofiche: *Sul Sommo bene* e *Delle cause prime*.
57) *Ivi*, p.458.
58) *Ivi*, p.459.

no, e della convenienza dell'essere, scandaglia la natura umana per tenerne il freno, rallentarlo o raccorciarlo a suo arbitrio"(59).

L'intelletto è la vera fucina dell'opera d'arte. Si tratta dell'intelletto calcolante, che non astrae, non concettualizza ma organizza e nell'organizzare, può mantenere la stessa carica di diletto e di persuasione della realtà. Lomonaco sottolinea fortemente lo sforzo, oltre che l'abilità, dell'intelletto nel trarre il bello dal buono e dall'essere e nell'attenersi alla sorgente fisica del godimento estetico(60). L'azione dell'intelletto si esercita sulle idee, legando le "cardinali colle accessorie, le accessorie colle utili, le prossime alle remote; ed in modo che non si vegga il centonista ridicolo, ma il creatore del mondo intellettuale"(61). È questo lo stile come "disegno delle nostre idee"(62).

Ma tale disegno intellettuale, freddo nel suo ordine e nella sua proporzione, ha bisogno di essere movimentato e finalizzato agli obiettivi dell'arte: suscitare la passione per il bello, il buono, il vero. A tale scopo è necessario un cuore "infiammato da cocenti affetti", il quale "desta l'entusiasmo e crea il meraviglioso, il sublime, l'eroico trasporto: incita alla pietà e allo sdegno, al terrore o all'ardimento, all'odio o all'amore"(63).

Stabilite così le condizioni della intelligenze estetica, il suo "fluire" nel discorso non costituisce, per Lomonaco, un problema: la espressione segue il contenuto, è generata dalla sua forza ed è davvero il suo naturale scorrere per le labbra. "Chi concepisce bene le cose - afferma Lomonaco - l'esprime bene, vergando tali quali su la carta le belle, sublimi e grandi immagini della mente: pieno di energia, ci scuote; rapito dall'entusiasmo, ci traspor-

59) *Ibidem*.

60) L'espressione è usata dal Parini nel *Discorso sopra la poesia* (1761): "Ma chi ben considera filosoficamente quest'arte e la natura del cuore umano, ben tosto s'avvede che non dall'opinione degli uomini, ma da fisiche sorgenti deriva quel piacere che il poeta ci vien somministrando" (*Opere*, a cura di G.M.Zuradelli, UTET, Torino, 1961, vol.II, p.269).

61) *Discorsi*, p.459.

62) Dai seguenti passi del *Discorso sullo stile* di Buffon, si potrà notare la corrispondenza d'idee fra Lomonaco e il pensatore francese: "Lo stile non è che l'ordine e il movimento che si mette nei pensieri. Ma, prima di cercare l'ordine in cui si presenteranno i propri pensieri, occorre che se ne sia fatto un altro più generale e più saldo, in cui debbono entrare solo le prime vedute e le idee principali: è stabilendo il loro posto su questo primo piano che un soggetto sarà circoscritto e che se ne conoscerà l'estensione; è richiamandosi continuamente a questi primi lineamenti che si determineranno i giusti intervalli che separano le idee principali, e nasceranno le idee accessorie e medie che serviranno a riempirli... Lo spirito umano non può creare niente; esso non produrrà se non dopo essere stato fecondato dall'esperienza e la meditazione. Le sue conoscenze sono i germi dei suoi prodotti, se imita la natura nel suo cammino e nel suo travaglio, se si eleva con la contemplazione alle verità più sublimi, se le riunisce, le connette, se ne forma un tutto, un sistema per la riflessione, fonderà su basi incrollabili monumenti immortali" (Citaz. da A. NEGRI, *op. cit.*, pp.500-02).

63) *Discorsi*, p.460.

ta: dovizioso di idee, racchiude il molto in poco, e ci dà a pensare: profondo nei suoi concepimenti, non si studia di far svolazzar le immagini intorno alla fantasia, bensì di farle addentrare: creatore di una ragione di scrivere, ci pone in grado di vedere originali e non copie"(64).

L'unità fra cose, idee e parole, o se si vuole, l'unità fra contenuto e forma suggella il vero carattere della eloquenza filosofica e dell'arte in generale(65).

La esemplificazione di Lomonaco è, come si è detto, abbondante e disseminata in tutto il capitolo. Ma vi è una interessante esemplificazione comparata sul tema della onnipotenza di Dio che dimostra come anche gli argomenti inaccessibili al ragionamento possano trovare espressione artistica adeguata alla loro grandezza. La Bibbia esprime la onnipotenza creatrice nel lapidario *dixit et facta sunt*; "la forza incommensurabile di cui è dotato l'autor della natura apparisce tutta quanta nel *megan delelizen olympon* di Omero: passo che sbalordisce l'immaginazione, umilia l'animo, o porge all'intelletto uno sciame d'idee. Virgilio lo imitò in quel sublime detto: *Adnuit et totum nutu tremescit olympum*; ed Orazio in quell'altro: *Cuncta supercilio moventis*. Ed Ovidio: *Nutu concutit orbem*. E Fidia lo espresse nella sua statua di Giove; e Michelangelo nel mirabile quadro del giudizio universale"(66).

E Lomonaco può commentare lapidariamente: "I grandi tratti di bellezza somigliano alle grandi verità, difficili a scovrirsi, facili a comprendersi"(67). Ma la verità è grande per la sua universalità ed oggettività, non diversamente dalla bellezza.

Il pensiero del filosofo ritorna e si chiude sul rapporto verità-bellezza che viene integrato in circolarità con il rapporto bellezza-bontà, in questa magnifica definizione: "La bellezza si può anche assomigliare alla virtù ch'è tutta raggiante di luce, e beatificante non solo chi la possiede ma anche chi la guarda; piena di simmetria e di regolarità di forme, è immutabile come i rapporti delle cose: è unica come la legge; è eterna come la forza da cui emana"(68).

64) *Ivi*, p.491
65) Anche qui Lomonaco mantiene fede all'insegnamento vichiano. Insegamento che agirà anche sulla ben nota teoria estetica di B. Croce.
66) *Discorsi*, pp.483-84
67) *Ivi*, p.480
68) *Ibidem*

BIBLIOTECA NAZIONALE 2317479 DIRITTO STAMPA COPIA PREFETTURA